الدكتور/حسن طبل




أهم جروبات على تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

المعنى فى البلاغة العربية

الدكتور

حسن طبل

الطبعة الأولى

١٤١٨هـ/١٩٩٨م

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربى

٩٤ شارع عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة

ت : ٢٧٥٢٩٨٤، ٢٧٥٢٩٨٤ فاكس: ٢٧٥٢٧٣٥

٤١٤,١ حسن طبل.

ح س م ع المعنى فى البلاغة العربية/ حسن طبل. ـ القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٩٨.

٢٢٠ص؛ ٢٤سم.

ببليوجرافية: ص ٢١٢ - ٢١٨.

تدمك: x- ١٠٩٣ - ١٠ - ٩٧٧.

١ -البلاغة العربية - المعانى. أ- العنوان.

تصميم وإخراج فنى

عادل أحمد العزب

أميرة للطباعة - ت : ٣٩١٥٨١٧

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

تهدف تلك الدراسة إلى غايتين:

الأولى: هي الكشف عن تصور البلاغيين - منذ عبد القاهر حتى السكاكي - للمعنى ولطبيعة الدلالة عليه فى كل مستوى من مستوياته المتعددة فى نظرهم.

والثانية: هي إبراز ما لهذا التصور من أثر فى توجيه مسار البلاغة العربية فى مستويها: النظرى والتطبيقى.

ويرجع اختيارى لموضوع تلك الدراسة إلى إحساسى بأهميته، وهو إحساس تبلور لدىّ منذ الفترة التى كنت أعد فيها بحث الماجستير «المعنى الشعرى فى النقد العربى»، فلقد قادنى البحث آنذاك إلى الإطلال على مشارف هذا الموضوع، والإحساس بما للنهوض به من أهمية فى إبراز تراثنا البلاغى فى صورته الحقيقية، تلك التى لا يستطاع تمثّل هذا التراث أو الحكم له أو عليه دون الوقوف عليها.

لقد كان الالتفات إلى المعنى فى تراثنا البلاغى يأتى عرضا فى ثنايا بعض الدراسات التى تناولت ذلك التراث، نجد ذلك على سبيل المثال فى الدراسات التى عالجت الصورة فى هذا التراث، كما فى «الصورة الأدبية» للدكتور مصطفى ناصف، و«الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى» للدكتور جابر عصفور، كما نجده فى الدراسات التى ركزت على نظرية النظم لدى عبد القاهر الجرجانى- كما فى «نظرية عبد القاهر فى النظم» للدكتور درويش الجندى، و«البلاغة تطور وتاريخ» للدكتور شوقى ضيف، و«البلاغة العربية» للدكتور على عشرى زايد، و«نظرية العلاقات أو النظم» للدكتور محمد نايل.

ونستطيع القول بأن الدراسات التى استهدفت نظرية النظم لدى عبد القاهر هى أقرب الدراسات المعاصرة لهذا البحث؛ وذلك لأن تلك النظرية هى بالدرجة الأولى نظرية فى المعنى من جهة، ولأنها كانت - كما انتهت تلك الدراسات - ذات أثر عميق فى تطور البحث البلاغى من جهة أخرى، وهذا يقتضينا أن نتوقف قليلا إزاء الخطوط الرئيسة التى تبرز - على وجه الإجمال - الدور الخاص الذى نهض به بحثنا فى هذا الصدد بعد تمثله لتلك الدراسات وتقديره لدور كل منها:

١- كانت الزاوية التى ركزت عليها تلك الدراسات فى تناول المعنى فى هذه النظرية هى الكشف عن أى مستوياته كان مناط المزية فى نظر عبد القاهر، ومن ثم بقيت الحاجة ماسة إلى دراسة تقف وقفة متأنية إزاء تلك المستويات لا من هذه الزاوية فحسب، بل بالدرجة الأولى من زاوية الكشف عن تصور عبد القاهر لكل منها، وعن طبيعة الدلالة عليه فى نظره، والدور المنوط به فى الكلام، ثم محاولة إبراز ما لكل ذلك من أثر فى ميدان البحث البلاغى لديه، ولدى من تابعه من البلاغيين.

٢- لقد ركز عبد القاهر على دور «معانى النحو» فى النظم، وهو تركيز اكتفت إزاءه تلك الدراسات إما بالتصريح بأن النظم هو تلك المعانى، أو بالإشارة المجملة إلى أن النظم الذى عناه عبد القاهر هو غير النحو بمفهومه التقليدى الذى يركز النظر على أواخر الكلمات فحسب، ومع هذا وذاك بقيت علاقة النظم بالنحو - فى نظر عبد القاهر - ضبابية غائمة تحتاج إلى دراسة تجلو غامضها وتحدد طبيعتها - فهل كان النظم أو «توخى معانى النحو بين الكلم» يمثل - على إطلاقه - المستوى الفنى من اللغة فى نظر عبد القاهر؟ وإذا لم يكن كذلك فما المعيار الذى يقاس إليه ذلك التوخى - فى تصوره - كى يتجلى فى ضوئه الفارق بين نظم تقريرى يقتصر على مستوى الصحة فحسب، ونظم فنى يسمو إلى مستوى الجمال الفنى أو المزية؟

والإجابة عن هذا التساؤل تقتضى أمرين:-

(أ): التعرف إلى طبيعة الدلالة النحوية فى تصور عبد القاهر الجرجانى.

(ب): الوقوف وقفة متأنية - فى ضوء هذا التصور - إزاء المباحث التى عالجها عبد القاهر فى «دلائل الإعجاز» متعلقة بمعانى النحو.

٣- توقفت تلك الدراسات إزاء تصريح عبد القاهر بأن قيمة اللغة الفنية إنما ترتد إلى «الصورة» التى تحدث فيها بسبب النظم، ولكنها لم تتوقف لاستجلاء

طبيعة العلاقة بين المعنى وتلك الصورة فى نظره، أو لبيان الخصائص التى تتمايز بها الدلالة الفنية على معناها «المصور» من الدلالة التقريرية على معناها «الغفل الساذج». هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تلك الدراسات قد ركزت على إبراز الدور الذى نهضت به نظرية النظم فى إنضاج المباحث التى سميت بعد عبد القاهر بعلم المعانى، بل لقد صرح الدكتور شوقى ضيف فى هذا الصدد بأن نظرية النظم هى «نظرية علم المعانى»، وأن عبد القاهر قد وضع فى أسرار البلاغة نظرية أخرى هى «نظرية البيان»، وهو تصريح يقود إلى تساؤل مؤداه: ما علاقة الصورة البيانية فى نظر عبد القاهر بالصورة التى أشاد بها فى نظرية النظم؟ أو - بعبارة أخرى محددة بموضوع هذا البحث - أكانت نظرة عبد القاهر إلى المعنى فى «أسرار البلاغة» تختلف عن نظرته له فى «دلائل الإعجاز»؟ أم أن النظرتين ترتدان إلى رؤية واحدة متماسكة للمعنى، انبثقت عنها ودارت حولها لديه مباحث البلاغة على اختلاف انتماءاتها لدى المتأخرين؟

فإذا أضفنا إلى ما تقدم أن معظم الدراسات التى عرضت لتلك النظرية قد توقفت عند عبد القاهر الجرجانى، ولم تتجاوزه إلى من خلفه وسار على دربه من البلاغيين، وأن الدراسات القليلة التى فعلت ذلك - كدراسة الدكتور شوقى ضيف - لم يكن من غاياتها التركيز على تصور البلاغيين للمعنى والكشف عن طبيعة العلاقة بين هذا التصور وطبيعة البحث البلاغى لديهم - أقول: إذا أضفنا ذلك أدركنا طبيعة الدور الذى استقل به بحثنا فى هذا الصدد.

ولقد كنت موقنا قبل أن أخطو خطواتى الأولى فى هذا البحث بضخامة أعبائه، وتشعب دروبه ومسالكه، فالبحث عن المعنى فى تراثنا البلاغى ليس بحاجة - فحسب - إلى تأمل آراء البلاغيين أو نظراتهم فيه، بل هو فى حاجة ماسة كذلك إلى تأصيل تلك الآراء والنظرات بالرجوع بها إلى روافدها والكشف عن ينابيعها الأولى فى تراثنا العربى لدى النحاة والمناطقة وعلماء أصول الفقه وغيرهم ممن لم تكن البلاغة أو البلاغيون عنهم بمعزل، ثم هو بحاجة كذلك إلى الاستضاءة المستبصرة بما يتاح له من آراء ودراسات معاصرة يرى فيها تمهيدا للدرب وتيسيرا للسبيل، ثم هو فى آخر الأمر بحاجة إلى ألا يقصر نظره على تلك المواقف أوالنصوص التى يتردد فيها مصطلح المعنى، بل لا بد له من نظرة شاملة فى تراثنا البلاغى - فى الفترة المحددة له - يفرضها أن المعنى هو بمثابة خيط أصيل ممتد فى نسيج ذلك التراث على تعدد اتجاهاته وتنوع مباحثه. ومع يقينى بذلك كله دفعنى اقتناعى بهذا الموضوع إلى الإقدام على اختياره مستعينا بالله وحده فى تذليل العقبات، وتيسير الصعاب.

لقد كانت الفكرة التى تحرك خطوات بحثنا تدور حول تساؤلين هما:

أولا: إذا كان النظم كما حدده عبد القاهر هو «توخى معانى النحو بين معانى الكلم» فما طبيعة كل من هذين المعنيين فى نظره؟ وما علاقتهما بالمعنى التركيبى الذى ينشأ عن تلافيهما فى النظم؟

ثانيًا: ما طبيعة الدلالة على المعنى التركيبى؟ وما الخصائص أو المعايير التى حددها البلاغيون لقياس فنية تلك الدلالة، والتمييز فى ضوئها بين تركيب جمالى فنى، وآخر سردى تقريرى؟

وبناء على ذلك جاء هذا البحث فى بابين وخاتمة:-

يحاول الباب الأول (بفصوله الثلاثة): معالجة مستويات المعنى فى نظر البلاغيين، وإبراز الخصيصة أو الخصائص الجوهرية التى تميز كلا منها فى تصورهم، مع التركيز على تلك الخصائص التى كان لها أثر فى ميدان البحث البلاغى لديهم.

أما الباب الثانى (بفصليه)، فهو يحاول تجلية موقف البلاغيين من صور الدلالة على المعنى التركيبى (الغرض) والخصائص والمعايير التى تحددت لديهم للتفرقة بين صورتين من تلك الصور هما:

«الصورة النمطية» و«الصورة الفنية».

أما الخاتمة: فيركز فيها على تسجيل أهم النتائج التى توصل إليها وأحس بأهميتها.

بقيت نقطة أود تسجيلها بين يدى تلك الدراسة، وهى أنها قد بذلت جهدها كى تتناول تراثنا البلاغى بروح محايدة تبرأ من التعصب له أو الاعتزاز غير المبرر به، كما تبرأ - فى الوقت نفسه - من التعصب عليه أوالاستهانة المطلقة به، وكان منهجها فى ذلك هو معايشة النصوص وتأملها، ومحاولة استنطاقها دون ليّها أو فرض أحكام سابقة عليها، وهى بذلك تطمح فى أن يكون لها إسهامها فى إبراز ذلك التراث على صورته الحقيقية، بالكشف عما به من شوائب غريبة تستحق التنقية، وإبراز ما يتبقى فيه من قيم أصيلة تستحق البقاء بالبناء عليها، والإفادة منها مع تلقيحها وإثرائها بكل جديد نافع.

والآن

إلى خطوات تلك الدراسة مستمدين من الله العون، وعليه وحده قصد السبيل.

حسن طبل

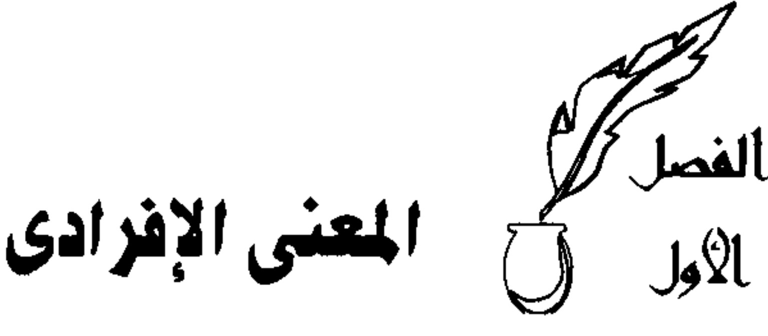


مستويات المعنى

الفصل الأول : المعنى الإفرادي.

الفصل الثاني : المعنى النحوي.

الفصل الثالث : المعنى التركيبي (الغرض)



المعنى الإفرادى

أولا: طبيعة المعنى الإفرادى

ثانيا: وضعية الدلالة الإفرادية

يمثل المدلول الإفـرادى للكلمة مستـوى من مستويـات المعنى فى تراثنا البلاغى، ويتجلى ذلك فى إطلاق البلاغيـين لمصطلح المعنى على مدلول الكلمة المفردة، أى على مقابلهـا الإشارى الذى يُختزن إزاءها فِى ذهن الفـرد أو فى باطن المعجم، أجل إن ذلك المدلول ليس مـعنى، أى أنه ليس مما يُعنى أو يقـصد فى الكلام، ولكن يبـقى مع ذلك (مبررا لإطلاق هذا المصطلح عليه) أنه بمثابة مادة أوليـة لا غنى للمتكلم عنها فى التعبير عن معانيه ومقاصده، وأنه إذا كـانت الكلمة المفردة تمثل الوحدة التحليلية الأولى للكلام فإن المدلول الإفـرادى لتلك الكلمة هو بمثابة الوحـدة التحليليـة الأولى للمعنى فى هذا الكلام.

ومن هذا المنطلق لم يكن اهتـمام البلاغيـين بهذا المعنى وتحديدهم لخصـائصه أو لطبيعة عـلاقته بالكلمة الدالة عليه اهتمامـا بذلك المعنى فى ذاته، بل لإبراز التمايز بينه وبين غيره من مستويات المعنى فى نظرهم من جـهة، ولتحديد دوره ووظيفته فى تشكيل الدلالة التركـيبـة للكلام من جهة ثانيـة، ثم لحاجـتهم إلى الوقوف عليـه فى كثـير من الأحيان عند تمثل تلك الدلالة أو الحكم عليها من جهة ثالثة، فالحكم بحقيقية الكلمة أو مجازيتها فى تلك الدلالة - على سبـيل المثال - لا يتأتى إلا فى ضوء من تمثل ارتباطها بذلك المعنى الإفرادى الذى يدور معها وجودا وعدما فى «عرف الاستعمال»، فإذا لزمته ودلت عليه سـميت «حقـيقة»، أمـا إذا تجاوزته أو انحرفت عـنه (لعلاقة تحـتفظ بذلك الارتباط) فهى «مجاز».

ولكن.. ما طبيعة المعنى الإفرادى فى نظر البـلاغيين؟ وما العلاقة التى تصوروها بينه وبين الكلمة الدالة عليه؟ وما أثر هذا التصور فى ميدان البحث البلاغى؟

إن الإجابة عن تلك التسـاؤلات هى مـا تحددها الصفـحات التاليـة فى المبحـثين التاليين:

أولا: طبيعة المعنى الإفرادى:

ترتكز نظرة البلاغيين إلى طبيعة المعانى الإفرادية على تصور كان أقرب إلى العموم فى تراثنا العربى، أسهمت فى تأصيله لديهم بيئات ثقافية متنوعة لم يكن البحث البلاغى فى عصوره المبكرة بل ربما فى معظم عصوره بمنأى عن تأثيرها - مؤدى هذا التصور أن تلك المعانى إنما هى صور مجردة ترتسم ارتساما أوليا فى الذهن، وتظل كامنة على تجردها فيه حتى تستثار وتتجسد بالكلم الدالة عليها عند الكلام.

ولعل أول إشارة إلى طبيعة تلك المعانى فى تراثنا النقدى والبلاغى هى إشارة الجاحظ الذى يقول محددا كيفية وجودها:

«المعانى القائمة فى صدور العباد، المتصوّرة فى أذهانهم، والمتخلجة فى نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة فى معنى معدومة.. وإنما تحيا تلك المعانى فى ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها..»[1]

فالمعانى المتصوّرة فى الذهن أو فى الخاطر لا تحيا - فى نظر الجاحظ - إلا عند ذكر الكلم الدالة عليها واستعمالها فى نشاط كلامى؛ ذلك أنها تستثار حينذاك بالكلم فتتفاعل مؤدية وظائفها فى الدلالة التركيبية للكلام، وجلىّ أن المقصود بالإحياء هنا هو تلك الاستثارة فحسب لا الخلق أو الإيجاد من عدم؛ إذ إن تلك المعانى قبل الذكر ودون الاستعمال كانت (قائمة) فى الصدور، متصلة بالنفوس والخواطر، أى أنها آنذاك تكون موجودة ولكن وجودها هو وجود أولى صامت، أو هو «فى معنى العدم» على حد تعبير الجاحظ، ومقتضى ذلك أن ارتسام تلك المعانى أوالعلم بها فى النفس ليس وقفا على العلم بالكلمة الدالة عليها فى اللغة، وهذا ما يصرح به الجاحظ حيث يقول فى موطن آخر. «قد يكون المعنى ولا اسم له، ولا يكون اسم إلا وله معنى»[2].

وهو بعينه ما يقرره أحد فلاسفة القرن الرابع الهجرى حيث يقول: «المعنى أمر قائم بنفسه مستقل بذاته، وإنما يعرض له بعد أن يصير مرادا، وقد يكون معنى ولا يكون مرادا»[3].

---

(١) الجاحظ/ البيان والتبيين. ص ٧٧ تحقيق حسن السندوبى. الرحمانية بمصر سنة ١٩٣٢م

(٢) انظر: رسائل الجاحظ ص ٢٦٢ - ٢٦٣ تحقيق عبد السلام هارون، الخانجى سنة ١٩٦٤م

(٣) أبو على مسكويه: الهوامل والشوامل ص ١٤ تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٧٠هـ / ١٩٥٥م.

على أساس تلك النظرة بنى عبد القاهر الجرجانى رأيه فى أن الألفاظ المفردة لم توضع لنعرف بها معانيها الإفرادية، وإنما وضعت لكى تأتلف مصطحبة تلك المعانى، فتحقق بهذا الائتلاف المعانى أو الأغراض التى نفيدها من الكلام. يقول عبد القاهر فى تبريره لهذا الرأى:

«الألفاظ المفردة التى هى أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها فى أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد... والدليل على ذلك أنا إن زعمنا أن الألفاظ التى هى أوضاع اللغة إنما وضعت ليعرف معانيها فى أنفسها لأدى ذلك إلى ما لا يشك عاقل فى استحالته، وهو أن يكونوا قد وضعوا للأجناس الأسماء التى وضعوها لتعرف بها حتى كأنهم لو لم يكونوا قالوا رجل وفرس ودار لما كان لنا علم بمعانيها... كيف والمواضعة لا تكون ولا تتصور إلا على معلوم....»[1].

فالمعانى الإفرادية فى نظر عبد القاهر هى مدركات وصور أولية يسبق تصورها وتحصيلها فى النفس المواضعة على الكلم والرموز اللغوية الدالة عليها، بل إنه لولا ذلك السبق لما كان للمواضعة - التى لا تكون إلا للمعلوم المتقرر سلفا فى الذهن - معنى، فعلاقة الكلمة المفردة بمعناها - فى نظر عبد القاهر - ليست علاقة السبب بالمسبب، بل هى علاقة إشارية محضة، تقتضى سبق المشار إليه فى الوجود عن الإشارة، لا ترتبه عليها، أو توحده معها، وقد عبر ابن سينا - قبل عبد القاهر - عن تلك العلاقة بقوله:

«كلما خطر المعنى أدرك اللفظ، وكلما سمع ذلك اللفظ أدرك المعنى، لا أن اللفظ هو ذلك المعنى»[2].

وإذا كانت معرفة المعنى الإفرادى سابقة على وضع الرمز اللغوى فما مصدر تلك المعرفة - إذن - فى هذا التصور؟

لقد أشار الجاحظ فى نصه السابق إلى وسيلة تحصيل تلك المعانى فى النفوس، وذلك حين صرح بأنها «حادثة عن الفكر» وهو بعينه ما يصرح به أبو سعيد السيرافى فى مناظرته لمتى بن يونس حيث يقول:

«إنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعى، والمعنى عقلى.. ولهذا كان المعنى ثابتا على الزمان، لأن مستملى المعنى عقل، والعقل إلهى..»[3].

---

(١) عبد القاهر الجرجانى. دلائل الإعجاز ص ٤١٥ - ٤١٦.

(٢) ابن سينا. التعليقات ص ١٦٢ تحقيق: عبد الرحمن بدوى. الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٦٣م، وقد صرح فى موطن آخر بأن دلالة الكلمة على المعنى المفرد لها ليس فى الحقيقة تعريفا لمجهول، بل تنبيها وإخطارا بالبال باسم أو علامة. انظر: الشفا. الإلهيات ص ٢٩. تحقيق الأب قنواتى. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية سنة ١٩٦٠م.

(٣) انظر أبو حيان التوحيدى. المقابسات ص ٧١ تحقيق حسن السندوبى، الرحمانية سنة ١٩٢٩م.

إن لهذين التصريحين دلالتهما على أن مصدر العلم بالمعانى المفردة فى هذا التصور ليس هو الأسماء أو الكلم اللغوية، بل الأشياء والمسميات ذاتها، فمعنى الكلمة هو تلك الصورة الذهنية التى قام العقل بتجريدها سلفا من مسماها أو الشيء الذى تدل عليه، أى أن معرفة المتكلم بمعانى الكلم إنما هى نتاج لتعقله وتفاعله بفكره مع بيئته ومعطيات واقعه لا للغة التى يتكلمها.

وإذا كانت المعانى المفردة فى هذا التصور هى (مجردات) جردها العقل من الأشياء والمسمّيات فإن مغزى ذلك أنها تتسم - فى نظر هؤلاء - بالكلية والإطلاق، ذلك أن العقل لا يجرد إلا الماهيات، ولا يحتفظ إلا بالحقائق الذاتية المطلقة التى لا تتعدد بتعدد أفراد الجنس الواحد، ولعل هذا ما قصده عبد القاهر حين أشار فى عباراته السابقة إلى أن الأسماء توضع للأجناس[1] المعلومة قبل وضعها، فلهذا دلالته على أن الكلمة فى نظره إنما توضع إزاء «الماهية» التى تصدق على كل أفراد الجنس: فمعانى رجل وفرس ودار وما إلى ذلك هى الماهيات التى يجردها العقل من تلك الأجناس والتى لا تتعدد فى كل منها بتعدد الأفراد فى الخارج، وقد حدد السكاكى طبيعة هذا التجريد الذى يقوم به العقل حين قال:

«إن العقل بتجريده المثلين عن التشخص فى الخارج يرفع التعدد عن البين»[2].

عند هذا الحد نستطيع أن نقرر أن المعنى المفرد فى نظر النقاد والبلاغيين لا يكاد يختلف عن «المعنى التصورى» فى نظر الفلاسفة وعلماء المنطق فى ذلك العصر، فقد عرف هؤلاء التصور بأنه «العلم الذى يكتسب بالحد وما يجرى مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان»، ومن ثم فإن المعانى التى تدرك عن طريق التصور هى - فى نظرهم - معان كلية مطلقة لا تتعدد بتعدد الذوات والأعيان المتشخصة فى الخارج، بل ينطبق كل منها «على أشياء كثيرة تتفق فى معنى واحد كقولك: السواد. الحركة. الإنسان»[3].

وقد حدد هؤلاء قوة من قوى النفس الباطنة خصُّوها بإدراك ذلك المعنى التصورى المطلق، لأن وظيفتها فى نظرهم تجريد الصور والمعانى من الموجودات بعد طرح كل ما

---

(١) الكلمات التى ذكرها عبد القاهر فى النص السابق هى أنواع بالمعنى المنطقى لا أجناس، ولكن لا فارق بين المصطلحين فى الدلالة على ما نحن بصدده؛ لأن كلا من النوع والجنس هو «كلى مقول على كثيرين» فى نظر المناطقة، انظر: حاشية الشيخ حسن العطار على شرح الخبيصى ص ٩٢ وما بعدها ط الأزهر سنة ١٣١٨هـ.

(٢) أبو يعقوب السكاكى. مفتاح العلوم ص ١١٠ ط التقدم العلمية بمصر ١٣٤٨ هـ.

(٣) انظر: ابن سينا. النجاة ص ٣ ط محيى الدين صبرى الكردى سنة ١٣٧٥هـ وكذا: أبو حامد الغزالى. محك النظر ص ٤ تصحيح محمد بدر الغسانى، ومصطفى القبانى الدمشقى ط الأدبية بمصر بدون تاريخ.

هو عرضى أو مادى محسوس من خصائصها. تلك القوة النفسانية هى التى يحددها الفارابى قائلا: «الروح الإنسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضا عنه اللواحق الغريبة، مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير، وذلك بقوة لها تسمى «العقل النظرى»[(١)].

فوسيلة إدراك المعانى المفردة هى ما أسماه الفارابى «العقل النظرى» ذلك العقل الذى يختص فى نظره بإدراك المعنى عن طريق تجريده من غواشى المادة ولواحقها التى تتبدى فيها الموجودات فى الحس، وهو بذلك يفترق لديه عن «الخيال» الذى يدرك الأشياء بتلك اللواحق»[(٢)].

ذلك العقل النظرى عند الفارابى هو ما أطلق عليه ابن سينا بعده «العقل الهيولانى» (فالخلاف بينهما هو فى تسمية تلك القوة الباطنة لا فى وظيفتها)، فقد حد ابن سينا ذلك العقل بأنه «قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد»[(٣)].

بيد أنه من الجدير بالذكر فى هذا المقام أن اتصاف ذلك المعنى بالكلية أو الإطلاق إنما هو رهن إفراده فى نظر هؤلاء، أى هو مشروط بكون اللفظة التى تدل (أو تشير) إليه مفردة، ذلك أن تلك الكلمة إذا ائتلفت مع غيرها واتجه إليها القصد فى نشاط كلامى فإن دلالتها حينئذ لا تكون على معنى مطلق، بل على معنى محدد بقصد المتكلم وإرادته، ومن هنا أطلق بعض الأصوليين على اللفظة المفردة مصطلح «اللفظ المطلق» وعرفوه بأنه «الدال على الماهية بلا قيد»[(٤)] فإضافة ذلك الشرط «بلا قيد» فى هذا التعريف تدل على أن إطلاق اللفظ ودلالته على الماهية المقولة على كثيرين هما - فى نظر هؤلاء - رهن إفراده.

إن اللفظة فى بنية الكلام لا تكون لفظة مطلقة؛ إذا إنها - فى هذا التصور - لاتدل على معناها الإفرادى، بل على ما عناه المتكلم أو قصده بهذا المعنى، فمن البديهى - كما يقول عبد القاهر الجرجانى -: أن الناس «إنما يكلم بعضهم بعضا ليعرف السامع غرض المتكلم ومقصوده»[(٥)]، ومعنى ذلك أن الكلمة فى إطار الكلام تكون

---

(١) الفارابى/ فصوص الحكم. ضمن الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية ص ٧٤.

(٢) السابق/ نفسه. وانظر: النجاة ص ٦٥.

(٣) ابن سينا/ الحدود ص ١٣ تحقيق أملية مارية جواشون. منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة سنة ١٩٥٣م.

(٤) انظر: أبو القاسم العبادى/ الآيات البينات (على شرح جمع الجوامع للإمام المحلى) جـ ٣ ص ٧٦ المطبعة الكبرى سنة ١٢٨٩م.

(٥) دلائل الإعجاز ص ٤٠٨.

موجهة بقصد المتكلم، فبهذا القصد يتحدد مسارها الدلالى، ويتعين لها من الصفات ما كانت (تحتمله) فحسب قبل الاستعمال، ومن هنا كانت إضافة قيد «الاستعمال» أو «الإرادة» عند تعريف هؤلاء لكل من الحقيقة والمجاز(١)، فمقتضى ذلك التقييد أن الكلمة المفردة التى لم يتجه إليها قصد المتكلم عند الاستعمال لا تكون حقيقة أو مجازا، أى أنها تظل لفظة مطلقة محتملة لكلا الأمرين - يقول السكاكى:

«اعلم أن الكلمة حال وضعها اللغوى - لما عرفت من أن الحقيقة ترجع إلى إثبات الكلمة فى موضعها وأن المجاز يرجع إلى إخراج الكلمة عن موضعها - حقها ألا تسمى حقيقة ولا مجازا، كالجسم حال الحدوث لا يسمى ساكنا ولا متحركا»(٢).

فحقيقية الدلالة ومجازيتها هما - فى نظر السكاكى - صفتان لا تكتسب الكلمة إحداهما إلا عند الاستعمال؛ لأنهما لا ترتدان إلا إلى قصد المتكلم الذى يثبتها فى موضعها تارة، وينحرف بها عن هذا الموضع تارة أخرى، أما دون هذا القصد فإنها تظل تحتمل الأمرين غير موجهة لأيهما.

ومن هذا المنطلق كان تصريح عبد القاهر بأنه «قد يكون فى اللفظ دليل على أمرين ثم يقع القصد إلى أحدهما دون الآخر، فيصير ذلك الآخر بأن لم يدخل فى القصد كأن لم يدخل فى دلالة اللفظ»(٣).

فعبد القاهر فى هذا الرأى يفرق بين دلالة الكلمة عند الإفراد، ودلالتها ما عند الاستعمال، فالأولى هى دلالة مطلقة تحتمل الأمرين معا، أما الثانية فهى مخصصة حددها القصد بأحدهما، والأمر الجدير بالملاحظة فى هذا النص هو تصريح عبد القاهر بأن الاحتمال الذى يتجاوزه القصد كأنه «لم يدخل فى دلالة اللفظ»؛ إذ إن هذا التصريح يقتضى أن الدلالة الإفرادية (التى لم يتعلق بها قصد مطلق) هى دلالة سلبية أو «كأنها ليست دلالة» فى نظره، وهذا الذى نستنتجه من عبارة عبد القاهر هو ماقرره قبله ابن سينا صراحة حيث يقول مطبقا لنظرته على «المشترك اللفظى»:

«إن اللفظ بنفسه لا يدل البتة، ولولا ذلك لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه، بل إنما يدل بإرادة اللافظ، فكما أن اللافظ يطلقه دالا على معنى كالعين على ينبوع الماء فيكون ذلك دلالة، ثم يطلقه دالا على معنى آخر كالعين على الدينار فيكون

---

(١) انظر: عبد القاهر الجرجانى/ أسرارالبلاغة ص ٢٨٤ - ٢٨٥ تصحيح السيد محمد رشيد رضا، مطبعة الترقى سنة ١٣١٦هـ وكذا: مفتاح العلوم / ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) مفتاح العلوم ص ١٥٤، وانظر: أسرار البلاغة ص ٣٠٧، ٣٤٠.

(٣) دلائل الإعجاز ص ١١١.

ذلك دلالة أخرى، كذلك إذا أخلاه فى إطلاقه عن الدلالة بقى غير دال، وعند كثير من أهل النظر غير لفظ»[١].

والعبارة الأخيرة فى نص ابن سينا هى إشارة إلى الوجود السلبى للكلمة المفردة، أى حينما تكون مجرد صورة صامتة (غير منطوقة) مختزنة إزاء مدلولها الإفرادى فى أذهان الأفراد أو فى بطون المعاجم، ذلك لأنها فى تلك الحال لا تكون سوى إمكانية «لغوية» أو مادة أولية للكلام، ومن ثم فإنها تظل سلبية الدلالة (أو غير لفظ) ما لم تستثر من كمونها عند الكلام.

* * *

إن نظرة هؤلاء إلى المعانى الإفرادية على هذا النحو تدعونا إلى أن نتوقف - قليلا- إزاء بعض الاعتراضات التى وجهها باحث معاصر لهذا التصور برمته لديهم، فهو يقول بصدد ما يراه هؤلاء من أن الوضع[٢] هو تعيين الكلم المفردة إزاء تلك المعانى المتقررة - فى نظرهم - سلفا فى الذهن:

«كيف يقال: إن العلم بالتعيين إنما يتوقف على فهم المعنى مطلقا لا على فهمه من اللفظ؟ وأى تعيين هذا الذى يراد العلم به؟ إنه لا يمكن إلا أن يكون خيطا وهميا لا وجود له إلا فى أذهان الذين يفهمون المعنى مطلقا ولا يفهمونه من اللفظ، وإذا كان يمكن الفهم على هذه الصورة فما جدوى الألفاظ؟، إن المعانى المطلقة لا تعنى شيئا فى الأدب، لأنها ليست من بابه، فبابه المعانى المتعينة المتميزة بالملامح والسمات»[٣].

ويقول فى موطن آخر:

«والتصور الساذج الذى جعلوه قسيما للتصديق مما تنفيه اللغة، لأن كل كلام يتضمن إثبات شىء لشىء أو نفيه عنه، إن مفهوم التصور عندهم سلبى يقتصر على حصول صورة الشىء فى العقل وليس هو من الإدراك فى شىء، فالإدراك لابد أن يقترن بحكم على الشىء المدرك»[٤].

ولنا على اعتراض الباحث بعض الملاحظات[٥]:

---

(١) ابن سينا/ الشفا/ المنطق ص ٢٤ تحقيق الأب قنواتى وآخرين. المطبعة الأميرية سنة ١٣٧١هـ.

(٢) سنعود بعد قليل إلى تحديد المقصود بالوضع فى هذا التصور.

(٣) د. لطفى عبد البديع / فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث ص ٩٦ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٧٦م.

(٤) السابق ص ١٣٦ - ١٣٧.

(٥) ليس من غايتنا فى إيراد تلك الملاحظات الحكم بالصواب أوالخطأ على تصور الأقدمين فى هذا الصدد، أو على التصور الذى يصدر عنه الباحث فى اعتراضاته عليهم، وإنما نود - فقط - أن نجلى هذا التصور لديهم وأن نضعه فى إطاره الصحيح الذى أغفلته - فيما نرى - تلك الاعتراضات.

(أ): لم يقل أحد ممن آمنوا بالوجود الإفرادي للمعاني أنها كافية في الفهم بدون الألفاظ فضلا عن أن تكون في نظرهم من باب المعاني الأدبية، فالفهم الذي عناه هؤلاء بصدد حديثهم عن الوضع ليس سوى الفهم الأولي الساذج الذي لا يدخله تصديق أو تكذيب، أي مجرد حصول المعنى المفرد في الذهن دون حكم عليه، وهو بذلك يختلف لديهم عن الفهم الحقيقي أو «التعقل» الذي يعنيه الباحث، فالفهم بهذا المعنى لا يتحقق في نظرهم إلا عن طريق إيجاد النسب والعلاقات بين تلك المعاني في الكلام الفعلي، وحسبنا في هذا الصدد أن نشير إلى قول عبد القاهر الجرجاني في هذا الصدد « لا يعقل إلا من مجموع جملة فعل واسم كقولنا: خرج زيد، أو اسم واسم كقولنا: زيد خارج»[1].

لقد فرق هؤلاء كما رأينا منذ قليل بين الدلالة الإفرادية للكلمة ودلالتها في الكلام، وهي تفرقة تتشابه - في نظرنا - إلى حد كبير مع تفرقة دو سوسير (العالم اللغوي المعاصر) بين «اللغة» و«الكلام»- تلك التفرقة التي يوضح بعض جوانبها قائلا:

«الكلام يستدعي صور الكلمات والرموز الأخرى التي انطبعت في أذهان كل المتكلمين ثم يترجمها إلى أصوات فعلية واضحة ذات مغزى.. الكلام نشاط متعمد مقصود بينما اللغة تفرض علينا من الخارج ويكتسبها الفرد بطريقة سلبية.. اللغة نظام من رموز صوتية مختزنة في أذهان أفراد الجماعة اللغوية بينما الكلام نشاط مترجم لهذه الرموز الموجودة بالقوة إلى رموز فعلية حقيقية»[2].

(ب): لقد استرشد الباحث في اعتراضه على تلك النظرة برأي ابن تيمية[3] في الوجود الإفرادي الذي يراه هؤلاء لكل من المعنى واللفظ، وهذا يدعونا إلى أن نتوقف إزاء عبارات ابن تيمية في هذا الصدد كي نحدد زاوية الخلاف بين رأيه ورأي من يعترض عليهم، ثم لنتبين إلى أي حد يصلح هذا الرأي حجة فيما يسوقه الباحث من أجله.. أعني في نفي الوجود الإفرادي للمعاني، فابن تيمية يقول:

«إن ما يدعيه هؤلاء من اللفظ المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدرا في اللسان لا موجودا في الكلام المستعمل، كما أن ما يدعيه المنطقيون من المعنى المطلق من

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٤١٦.

(٢) انظر: ستيفن أولمان/ دور الكلمة في اللغة. ترجمة د. كمال محمد بشر مكتبة الشباب ١٩٧٥م، وكذا د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص ٣٢ ، ٣١٧ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٩م.

(٣) انظر: فلسفة المجاز ص ١٣٥ وما بعدها.

جميع القيود لا يوجد إلا مقدرا فى الذهن؛ إذ لا يوجد فى الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد»[1].

لقد قام اعتراض ابن تيمية - كما يتجلى فى هذا النص - على أساس أننا فى مجال التعبير أو فى (الكلام المستعمل) لا ننطق ألفاظا مفردة أو ندل على معانٍ مفردة مستقلة، وتلك حقيقة لا ينكرها من يعترض عليهم؛ إذ إنهم كانوا على وعيٍ - كما أسلفنا - بأن الكلمة فى إطار الاستعمال ليست كلمة مفردة كما أنها لا تدل على معنى مفرد، وإذا كان الأمر كذلك فما هو وجه اعتراض ابن تيمية؟

إن الخلاف بين ابن تيمية وباحثى «المعنى المطلق» و«اللفظ المطلق» هو - فيما يبدو لنا - حول نقطة البدء فى دراسة اللغة، فإذا كان هؤلاء قد بدأوا النظر بالمعانى المفردة والألفاظ المفردة باعتبار أن هذه وتلك فى نظرهم بمثابة الإمكانات أوالمواد الأولية التى يوظفها الفرد المتكلم عند الاستعمال فإن ابن تيمية يرى أن نقطة البدء ينبغى أن تكون هى النظر فى ذلك الاستعمال ذاته، أو لنقل (مستخدمين مصطلحى دوسوسير): إن الباحثين فى اللفظة المطلقة والمعنى المطلق كانوا يعنون الموجود منهما بالقوة فى (اللغة). أما ابن تيمية فهو يرى أن النظر ينبغى أن يبدأ بالموجود منهما بالفعل فى (الكلام).

لقد كان محور هذا الخلاف هو نقطة البدء فى دراسة اللغة فحسب، ومقتضى ذلك أن ابن تيمية - فيما نرى - لا ينفى وجود ما بدأ به هؤلاء أعنى المعانى المفردة والألفاظ المفردة، فتلك المعانى والألفاظ فى نظره (كما هى فى نظرهم) صور مجردة مختزنة فى الذهن، أو هى «لغة» موجودة بالقوة لا بالفعل، وهذا ما نفهمه من وصفه اللفظ المطلق بأنه «مقدر فى اللسان[2] لا موجود فى الكلام المستعمل» ثم وصفه للمعنى المطلق بأنه «مقدر فى الذهن لا موجود فى الخارج»، فهذا الوجود التقديرى لكل من اللفظ والمعنى فى نظر ابن تيمية لا يختلف عن الوجود السلبى الصامت لهما فى نظر هؤلاء.

(جـ): لقد تساءل الباحث عن جدوى الألفاظ فى هذا التصور، والإجابة عن ذلك أمر ميسور من ذلك التصور نفسه، فوظيفة الألفاظ ليست هى التعريف بمعانيها الإفرادية، بل هى استثارة تلك المعانى من تجردها وكمونها فى الذهن حتى تصبح بتلك الاستثارة أدوات فعالة فى تشكيل الدلالة التركيبية للكلام.

---

(1) ابن تيمية/ الإيمان ص ٦٤ تصحيح زكريا على يوسف. مكتبة أنصار السنة المحمدية بدون تاريخ.

(2) وهو ما نفهمه كذلك من قول ابن قيم الجوزية بعده: «تجرد اللفظ عن جميع القرائن الدالة على مراد المتكلم ممتنع فى الخارج، وإنما يقرره الذهن ويفرضه. انظر: ابن قيم الجوزية/ بدائع الفوائد جـ ٤ ص ٢٠٤ إدارة الطباعة المنيرية بدون تاريخ.

(د): يرى الباحث أن التصور الذى قال بـه الأقدمون فى هذا الصدد هو أمر سلبى، وأنه لـيس من الإدراك فى شيء، ونحن نرى أن تـوجـيـه هذا الاعتراض بشقـيه لا مبرر له: أما من حيث الشـق الأول فلأن الأقدمين أنفسـهم كانوا على وعى بسلبيـة التصور، فهو لا يعنى فى نظرهم سوى مجرد ارتسام صور الأشياء أو ماهيـاتها ارتساما مجردا فى الذهن، وأما من حيث الـشق الثانى فلأنهـم كانوا على وعى بأن الإدراك التـصورى ليس هو الإدراك الحقيقى، بل هو إدراك أولى جـعلوه - كما أشرنا منذ قليل - وظيفة قوة خاصة من قوى النفس الباطنة هى ما أسموها «العقل النظرى» أو «الهـيولانى» الذى من شـأنه أن يدرك الأشيـاء إدراكا أوليـا ساذجا أو - على حد تعبيرهم - إدراك لا مع الفعل ولا مع الحكم»[1].

أما الإدراك الحقـيقى فى نظر الباحث (المقترن بالحـكم على الشيء «المدرك») فهو يتمايز فى نظر هؤلاء من الإدراك التصورى، ومن ثم جعلوه وظيفة قوة أخرى فى النفس هى ما سميت لديهم بالقوة المفكرة، أو العقل العملى، فمن شأن هذا العقل فى نظرهم «أن يركب بعض الصور والمعانى المدركة مع بعض ويفصلهـا فيكون له إدراك وفعل فيما يدرك»[2].

ولعل من المناسب هنـا أن نشيـر إلى أن مـثل هذا الهـجوم على وجـود المعـانى الإفرادية أمر قـد رفضه أحد علمـاء اللغة المعاصرين مـستندا فى هذا الرفض على تفرقة دوسوسير السـابقة. فهو يقول:

«. . . إن الذين ينادون بهـذه الآراء يـنسـون الفـارق الأسـاسى بين الكلام واللغـة. . وغنى عن البيـان أن معـانى الكلمـات المخـزونة فى أذهان المتكلمـين والسامعين لا تحظى بالدقة والتـحديد إلا حين تضمها التراكيب الحقـيقية المنطوقة، ولكن هل هذا يعنى أن الكلمات المفردة لا مـعنى لها على الإطلاق؟ كيف تصنف المعاجم إذا لم يكن لهذه الكلمات معان؟ . . . »[3].

---

(١) انظر: الفخـر الرازى/ محصل افكار المتـقدمين ص ١٦ تحـقيق طه عبد الرءوف سـعد، مكتبـة الكليات الأزهرية بدون تاريخ.

(٢) ابن سينا/ النجاة ص ١٦٢، وكذا الشفا/ النفس ص ٤٤ - ٤٥، والحدود ص ١٢.

(٣) ستيفن اولمان/ دور الكلمة فى اللغة ص ٥٧.

ثانيا: وضعية الدلالة الإفرادية:

إذا كانت المعانى المفردة - فى هذا التصور - هى مدركات أولية مرتسمة فى الذهن، وكانت الألفاظ مجرد أصوات ورموز تشير - فحسب - إلى تلك المعانى الموجودة سلفا، فإن ذلك يبرر ذيوع الاعتقاد فى أن العلاقة بين الطرفين هى علاقة وضعية جزافية منشؤها «العرف» أو «المواضعة» أو «التواطؤ» أو ما إلى ذلك من مصطلحات لا تختلف فى الدلالة على طبيعة تلك العلاقة.

وتتجلى طبيعة تلك العلاقة من خلال مناقشة القضايا التالية:

١- تمايز الدلالة اللغوية من العلاقتين الطبيعية والعقلية.

٢- أساس الدلالة ومصدرها.

٣- مفهوم الوضع.

وتلك القضايا هى ما سنعرض لها فيما يلى:

أولا- الدلالة والعلاقتان الطبيعية والعقلية:

القول بوضعية الدلالة يعنى - من جهة - أن العلاقة بين الكلمة ومعناها ليست علاقة طبيعية؛ إذ إن المعنى ليس نتاجا لطبيعة الكلمة، أو وليدا لخصائص ذاتية فيها، ثم هو يعنى - من جهة أخرى - أن تلك العلاقة ليست علاقة عقلية، فالمعنى ليس لازما عقليا للكلمة الدالة عليه، ومن ثم كان رفض القائلين بالوضع لكل من هاتين العلاقتين:

أما رفضهم للعلاقة الطبيعية: فقد قام تبريره لديهم على حجتين: **مؤدى الأولى،** أنه لو كانت الدلالة طبيعية لما اختلفت الكلمات الدالة على معنى واحد باختلاف اللغات، **ومؤدى الثانية** أن المعنى لو كان راجعا إلى ذات الكلمة لما صح نقلها عنه إلى معنى آخر فى الاستخدام المجازى، ولما جاز استخدام الكلمة الواحدة فى معنيين متضادين.

يصوغ القاضى عبد الجبار الحجة الأولى قائلا:

«قد ثبت أن الاسم فى تعلقه بالمسمى بمنزلة الخبر عن الشىء والعلم به والدلالة عليه، فإذا كان العلم والدلالة والخبر لا تؤثر فيما تتعلق به، فالاسم بأن لا يؤثر فيه

أولى، فإذا صح ذلك لم يمتنع تغيير الأسماء، واختلافها على المسمى وإن لم يتغيرحاله، يبين ذلك جواز اختلاف اللغات»[1].

أما الحجة الثانية فيسوقها السكاكى حيث يقول:

«إن دلالة اللفظ على مسمى لو كانت لذاته كدلالته على اللافظ- وإنك لتعلم أن ما بالذات لايزول بالغير - لكان يمتنع نقله إلى المجاز، وكذا إلى جعله علما. . ولكان يمتنع اشتراك اللفظ بين متنافيين كالناهل للعطشان وللريان. .»[2].

ولقد وجد هذا الرفض - فيما يبدو لى - دعامته فى التراث الفلسفى الذى لم يكن كثير من المعنيين ببحوث الدلالة بمنأى عنه، فلقد حدد أرسطو طبيعة العلاقة بين المعنى والشيء من جهة، وبينه وبين الكلمة منطوقة أو مكتوبة من جهة أخرى، وذلك حيث يقول فى كتاب العبارة:

«إن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التى فى النفس، وما يكتب دال على ما يخرج بالصوت، وكما أن الكتاب ليس هو واحداً بعينه للجميع كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحدا بعينه لهم، إلا أن الأشياء التى ما يخرج بالصوت دال عليها أولا وهى آثار النفس واحدة بعينها للجميع، والأشياء التى آثار النفس أمثلة لها وهى المعانى توجد أيضا واحدة للجميع»[3].

فأرسطو يدعم رأيه فى القول بوضعية اللغة بالتفرقة بين علاقة المعنى بالشيء وعلاقته بالكلمة الدالة عليه، أما علاقته بالشيء فهى علاقة طبيعية، ومن ثم فإن كلا منهما لايختلف إدراكه من فرد إلى فرد أو من أمة إلى أمة، وأما علاقة المعنى بالكلمة فإنها علاقة وضعية تبرر اختلاف الكلمات الدالة على المعنى الواحد باختلاف المواضعات من لغة إلى أخرى. يقول صاحب نقد النثر فى توضيح هاتين العلاقتين - بعد عبارات تكاد تطابق عبارات أرسطو - :

---

(1) القاضى عبد الجبار/ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ٥ ص ١٧٢ تحقيق محمود محمد الخضيرى. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٥٨م - وتلك الحجة نفسها نجدها لدى الفخر الرازى فى الرد على عباد بن سليمان الصيمرى الذى انفرد بالقول بأن اللفظ يفيد المعنى لذاته. انظر الأبات البينات جـ ٣ ص ٥٤.

(2) السكاكى ص ١٥٢.

(3) انظر: عبد الرحمن بدوى/ منطق أرسطو ج١ ص ٥٩ دار الكتب المصرية سنة ١٩٤٨م. وقد كان لهذا الكتاب الأرسطى صداه الواسع والعميق فى بحوث الدلالة فى تراثنا، فقد لخصه وشرحه وأفاد منه غير واحد. انظر فى النص المقتبس: شرح الفارابى لكتاب ارسطوطاليس فى العبارة / ص ٢٤٠ نشر ولهلم كوتش اليسوعى - ستانلى مارد اليسوعى ط الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠م، وتلخيص ابن رشد له ص ١٢٥ تحقيق محمد سليم سالم. الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٨م وكذا: النجاة ص ١١، المستصفى ص ٣١ -٢٣.

«ألا ترى أن الشمس واحدة فى ذاتها، وكذلك هى فى اعتقاد العربى ثم العجمى، فإذا صرت إلى اسمها وجدته فى كل لسان من الألسن بخلاف ما هو فى غيره»(١).

وقد قام هؤلاء الرافضون لوجود علاقة طبيعية بين الكلمة ومعناها بتبرير ما قد يوجد من تناسب فى بعض كلمات اللغة بين خصائصها الصوتية من جانب وطبيعة معانيها من جانب آخر مما قد يشى بوجود تلك العلاقة بينهما - أقول: برر هؤلاء الرافضون ذلك التناسب بما يتواءم واعتقادهم فى وضعية العلاقة، فابن جنى يقول تعقيبا على تخصيص الخضم فى اللغة العربية بأكل الرطب، والقضم بأكل اليابس:

«إن العارفين بهذه الظاهرة هم الذين اختاروا الخاء لرخاوتها للرطب واختاروا القاف لصلابتها لليابس حذوا لمسموع الأصوات على مسموع الأحداث»(٢).

فابن جنى (الذى أورد كثيرا من الكلمات محللا ما بينها وبين معانيها من تناسب) يُرجع التناسب الذى يلمحه فى هذا المثال إلى دقة اختيار الواضع، وحس مراعاته للمواءمة بين الرخاوة فى الخاء والرطب، والصلابة فى القاف واليابس، وإلى ذلك يشير السكاكى بقوله:

«للحروف فى أنفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس، والشدة والرخاوة، والتوسط بينهما وغير ذلك، مستدعية فى حق المحيط بها علما ألّا يسوى بينها، وإذا أخذ فى تعيين شىء منها ألّا يهمل التناسب بينها قضاء لحق الحكمة»(٣).

وأما رفضهم لكون العلاقة بين الكلمة ومعناها علاقة عقلية: فقد كان أشد حسما من سابقه، يتجلى ذلك الحسم فى مثل قول عبد القاهر الجرجانى:

«كل حكم يجب فى العقل وجوبا حتى لا يجوز خلافه فإضافته إلى دلالة اللغة وجعله مشروطا فيها محال؛ لأن اللغة تجرى مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشىء ما جعلت العلامة دليلا عليه وخلافه»(٤).

---

(١) نقد النثر، ص ١١ تحقيق طه حسين وعبدالحميد العبادى ط مصر ١٩٣٩م.

(٢) ابن جنى/ الخصائص جـ٢ ص ١٥٨. تحقيق محمد على النجار. دار الهدى للطباعة النشر - بيروت سنة ١٩٥٢م.

(٣) السكاكى/ ص ١٥٢.

(٤) عبد القاهر الجرجانى/ أسرارالبلاغة ص ٣٠٦. تصحيح السيد محمد رشيد رضا. ط الترقى بمصر سنة ١٣١٩هـ وانظر: دلائل الإعجاز ص ٣٠٢.

فهذه العبارات قاطعة فى أن علاقة الكلمة بمعناها فى نظر عبد القاهر لا سند لها سوى العرف اللغوى فحسب، فليس هناك ما يبرر - عقليا - تلك العلاقة، فالكلمة هى مجرد سمة أو علامة على المعنى، ومقتضى ذلك أن الارتباط بينهما وليد الصدفة المحضة، أو هو ارتباط ما، بحيث لو فرضنا أن المعنى قد وسم بغير ما وسم به لما ترتب على ذلك إحالة عقلية.

ويعود عبد القاهر إلى تأكيد ذلك الرأى فى موطن آخر، وذلك حيث يقرر فى عبارات تذكرنا بعبارات أرسطو السابقة أنه ليس فى العقل «أن شيئا بلفظ أن يكون دليلا عليه أولى منه بلفظ.. وإنما وزان ذلك وزان أشكال الخط التى جعلت أمارات لأجراس الحروف فى أنه لا يتصور أن يكون العقل اقتضى اختصاص كل شكل منها بما اختص به دون أن يكون ذلك لاصطلاح وقع وتواضع اتفق»[1].

وجدير بالذكر أن الحجج التى يسوقها عبد القاهر فى نفى عقلانية العلاقة، وهى احتمال المعنى - قبل الوضع - للكلمة التى اقترنت به وغيرها نجدها مسوقة لدى كثير غيره فى هذا الصدد، فالقاضى عبد الجبار يقول:

«... فلو أن أهل اللغة بدا لهم فى العربية غير الوجه الذى تواضعوا عليه وغيروه حتى يجعلوا قديما مكان محدث وعالما مكان جاهل وطويلا مكان قصير لكان لايمتنع»[2].

ويقول ابن سيده:

«فإن الواضع الأول المسمى للأقل جزءا وللأكثر كلا، وللون الذى يفرق شعاع البصر فيبثه وينشره بياضا، وللذى يقبضه ويضمه ويحسره سوادا، لو قلب هذه التسمية فسمى الجزء كلا والكل جزءا، والبياض سوادا، والسواد بياضا، لم يخل بموضوع ولا أوحش أسماعنا من مسموع»[3].

والنماذج التى يسوقها كل من القاضى عبد الجبار وابن سيده فى تلك الفرضية ذات دلالة قاطعة فى تأكيد عرفية العلاقة، فمعنى كلمة قديم - مثلا - لم يكن يحتمل مجرد كلمة تغايرها، بل إنه كان يحتمل الدلالة عليه بأى كلمة حتى لو كانت نقيضا لما اصطلح للدلالة عليه بها «محدث»، ومعنى ذلك أنه كان يمكن للكلمتين المتضادتين

---

(١) أسرار البلاغة ص ٣٣٦.

(٢) القاضى عبد الجبار جـ ٥ ص ١٧٢.

(٣) ابن سيده (أبو الحسن على بن إسماعيل) المخصص. المقدمة ص ٢ ط الأميرية سنة ١٣١٧هـ.

الآن فى اللغة أن تتبادلا موقعيهما على لسان الواضع دون أن يترتب على ذلك أدنى فساد، وهذا دليل قاطع على أن تخصيص الكلمة بالدلالة على معناها إنما هو عمل لا يستند إلى اقتضاء عقلى.

ثانيا: مصدر الدلالة الوضعية:

ينبغى لكى نتعرف مصدر الدلالة لدى القائلين بالوضع أن نفرق بين نظرتين متمايزتين إلى اللغة نجدهما معا - فى هذا الصدد - لدى معظمهم، هاتان النظرتان هما:

(أ) النظرة الغيبية، وهى تلك التى تتمثل فى آرائهم فى النشأة الأولى للغة وتحديد الواضع الأول لها.

(ب) النظرة التجريبية الواقعية، وهى تلك التى تركز على واقع اللغة، أى على دلالات الكلم فى إطار الاستعمال العرفى لها.

وسنحاول فيما يلى أن نقف وقفة متأنية إزاء هاتين النظرتين لنحدد سمات كل منهما لديهم من جهة، ثم لنبين أيهما كان هو المصدر الحقيقى للدلالة وأساس الحكم عليها فى نظرهم من جهة أخرى:

(أ) الواضع الأول:

البحث فى نشأة اللغة أو فى واضعها الأول فى تراثنا هو بحث مستفيض، تشعبت فيه الآراء وتعارضت الأدلة، فهناك من يذهب إلى أن اللغة توقيفية وأن الله هو واضعها، وهناك من يرى أن منشأ اللغة هو التواطؤ والاصطلاح بين أبناء اللغة، وفريق ثالث يرجع بعض اللغة إلى التوقيف وبعضها الآخر إلى الاصطلاح على خلاف بين القائلين بهذا الرأى حول تحديد أى هذين القسمين أسبق فى النشأة[(١)].

ولا يعنينا هنا متابعة هذا البحث متابعة تفصيلية، وإنما الذى يعنينا هو أن نشير بصدده إلى أمرين:

---

(١) انظر: مفتاح العلوم - ١٥١ - ١٥٢، المزهر جـ ١ ص ١٦. حاشية البنانى على شرح جمع الجوامع ص ١٩٥. وجدير بالذكر أن أيا من تلك الآراء لا ينافى القول بوضعية اللغة؛ إذ إن الاختلاف حول واضع اللغة لا يقوم إلا على أساس من الاتفاق حول القول بوضعيتها.

أولا: أن كثيرا من الذين أدلوا بدلوهم فى تلك القضية فى تراثنا كانوا على وعى بأن بحثهم فيها ليس سوى بحث غيبى لا جدوى من ورائه، ولا سبيل إلى الوصول به إلى نتيجة حاسمة - يتجلى ذلك فى تصريح بعض الأصوليين بأن «ذكر هذه المسألة فى الأصول فضول» وتصريح آخر بأن «الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل. وإنما ذكرت فى الأصول لأنها تجرى مجرى الرياضات التى يرتاض النظر فيها»[1].

فمثل تلك التصريحات من بعض الخائضين فى هذا البحث دليل قاطع على الوعى بأن الآراء التى أثيرت لديهم بصدده ما هى إلا حدوس وافتراضات لا سبيل إلى الجزم بأى منها.

وقد ترتب على هذا الوعى حكم كثير منهم على تلك الآراء بأن كلا منها جائز محتمل، وهذا ما يصرح به إمام الحرمين حيث يقول:« والمختار عندنا أن العقل يجوّز ذلك كله، وهذا الرأى بعينه هو ما انتهى إليه كل من الباقلانى والغزالى فى هذا الصدد[2]، وبديهى أن الحكم بجواز رأيين متعارضين فى قضية ما إنما هو فى الوقت نفسه تسليم بأن كلا منهما هو مجرد افتراض حدسى، وأن القضية التى يتعلقان بها إنما هى إحدى القضايا الجدلية التى لا سبيل إلى حسمها بمنهج علمى قائم على البراهين والأدلة العقلية.

فى ظل هذا الوعى لدى هؤلاء بطبيعة البحث فى تلك القضية ينبغى أن ننظر إلى الآراء التى نشأت لديهم فى إطارها (كالزعم بأن اللغة كلها حقيقة أو هى كلها مجاز) لا على أنها آراء قاطعة لديهم، أو أنها هى التى تمثل وجهات نظرهم فى الواقع اللغوى. بل على أنها مجرد آراء حدسية تتعلق بتلك النشأة الافتراضية الأولى للغة.

ولعل مما يدعم ذلك تعليق الغزالى على ما يراه الإسفراييني من أن اللغة لا مجاز فيها، فهو يقول:

«ولا نظن بالأستاذ إنكاره الاستعارات مع كثرتها فى النظم والنثر، وتسويته بين تسمية الشجاع والأسد أسدا»[3].

فهذا التعليق من الغزالى يدل على أن إنكار الإسفراييني للمجاز ينصرف إلى اللغة فى أصل وضعها، لا إلى اللغة فى واقعها الحى المشتمل على الحقيقة وعلى المجاز، والذى لا بد أن يكون ذلك الأستاذ - فيما يرجح الغزالى - على وعى بطبيعته.

---

(١) الآيات البينات جـ ٣ ص ٦٠.

(٢) انظر: المزهر جـ ١ ص ٢٠ - ٢٣.

(٣) أبو حامد الغزالى/ المنخول من تعليقات الأصول ص ٧٥ تحقيق محمد حسن هيتو.

ثانيا: لم يكن ذلك الوضع الغيبى الأول يمثل فى نظر هؤلاء معيار الحكم على الدلالة كما ذهب إلى ذلك كثير من المعاصرين[1]، وسنرى - بعد قليل - أن طبيعة الاستعمال كانت هى أساس ذلك الحكم، ومعنى ذلك أن هؤلاء وإن خاضوا فى البحث عن الواضع الأول للغة لم يغفلوا عن حقيقة التطور اللغوى، أجل إن ذلك التطور فى نظرهم كان تطورا نسبيا بطيئا تحد من انطلاقته روح المحافظة التى عمقتها فى تراثنا عوامل وظروف خاصة، ولكن ذلك لا يعنى أن الوضع فى نظرهم هو ذلك الوضع الأول فحسب، وأن قولهم بوضعية اللغة لم يكن يعنى فى نظرهم سوى ثبات الدلالة وجمودها.

ولعل من المناسب هنا أن نعرض نصين من معجم الزمخشرى (أساس البلاغة) كى نبين أنهما عند التأمل (ورغم ما يوحى به ظاهرهما) لا يناقضان بل يدعمان ما نحن بصدد إثباته من إيمان هؤلاء بتطور الدلالة، وما يستتبعه ذلك الإيمان من الوعى بأن الحكم على الدلالة لا يقوم إلا على أساس من النظر فى طبيعة الاستعمال.

يقول الزمخشرى (فى مادة خ . ل . ق):

«خلق الخزاز الأديم والخياط الثوب قدره قبل القطع، واخلق لى هذا الثوب، وصخرة خلقاء ملساء، وخلق الثوب خلوقة واخلولق وأخلق. . (ثم يقول) ومن المجاز خلق الله الخلق أوجده على تقدير أوجبته الحكمة، وهو رب الخليقة والخلائق، وامرأة خليقة»[2].

ويقول فى مادة (ز. ى. غ):

«فيه زيغ عن الهوى، وزاغ عنه، وأزاغ الله قلبه، وقوم زائغون وزاغة. . ومن المجاز زاغت الشمس وزاغ البصر، وتزايغت أسنانه تمايلت، وزيّغت العود أقمت زيغه أى عوجَه»[3].

فظاهر هذين النصين قد يوحى بأن الدلالة الوضعية ثابتة فى نظرالزمخشرى، لأنه قد حكم بمجازية المادتين السابقتين فى كثير من الاستعمالات الجديدة لهما، رغم أن من بين تلك الاستعمالات مالا سبيل إلى القول بمجازيته لشيوعه وتداول استعماله كما فى «خلق اللهالخلق» وكما فى «زاغت الشمس» مثلا، ولكنا بالتأمل قد نرى خلاف ذلك؛ إذ

---

(١) انظر مثلا: د. إبراهيم أنيس/ دلالة الألفاظ ص ١٢٤ الأنجلو سنة ١٩٥٨م ود. شفيع السيد. التعبير البيانى ص ١١٢ - ١١٣ مكتبة الشباب سنة ١٩٧٧م.

(٢) الزمخشرى. أساس البلاغة ص ١١٩ . دار الكتب المصرية سنة ١٣٤١ هـ.

(٣) السابق/ ص ١٩٩.

الأمر فى نظرنا يتعلق بتحديد مصطلح المجاز الشائع فى هذا المعجم فهل كان الزمخشرى يعنى بذلك المصطلح مدلوله الفنى؟ أم أنـه كان يعنى به مطلق التطور الدلالى والذى هو أعم من أن يكون تطورا فنيـا له جدته وطرافـته (مـجازا فنيـا) أوتطورا شاع اسـتعـماله وتنوسى أصله فصار (حقيقة)؟

إن هذا الاحتمال الأخير هو ما نرجحه، ودليلنا على ذلك عدة أمور:

* أن الزمخشرى حـين يعرض لبعض تلك الاستعمالات فى تفـسيره «الكشاف» (وهو تفـسير بلاغى بالدرجة الأولى) يفسرها على أنها حقائق لا مجازات [١].

* كثيرا ما يعـرض الزمخشرى فى معجمه لما يسمـيه «مجاز المجاز»[٢] ومقتضى هذا أن الحكم على الدلالة فى نظره غير ثابت، بل هو يتطور بتطور الاستعمال اللغوى، فالتطور الـدلالى الأول قد يشيع فيصـبح حقيقة يبنى على أسـاسها مجاز أوتطور دلالى آخر.

* ومما يدعم هذا الفهم لدينا ما يصـرح به الزمخشرى نفسـه، إذ يقـول فى تفسير قوله عز وجل ﴿ إِنَّكُمْ كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ ﴿٢٨﴾ ﴾ [الصفات]: «فإن قلت: قولهم أتاه من جهة الخير وناحيته مجاز فى نفسه، فكيف جعلت اليمين مجازا عن المجاز؟ قلت: مـن المجاز ما غلب فى الاسـتعمـال حتى لحق بالحـقائق. وهذا من ذاك»[٣].

يمكننا القول بناء على ما تقـدم: إن الوضع الأول لم يكن هو معيار الحكم على الدلالة فى نظر من نحن بصددهم، وأنه من الإجـحاف بهؤلاء أن نتخـذ من بحثهم فى قضـية «الواضع الأول» ذلك البـحث الذى ربما لم يكن أصيـلا لديهم[٤] - أقول: من الإجحاف أن نـتخذ من هذا البحث لديهم مـرآة تعكس كل نظراتهم فى الدلالة، وهذا يدعونا إلى محاولة الوقوف على الاتجاه الثانى لديهم فى فهم مصدر الدلالة.

---

(١) انظر على سبيل المثال تفسيره لقوله عز وجل ﴿وإذ زاغت الأبصار﴾ «الكشاف جـ ٣ ص ٢٣٠، ولقوله جل شانه: ﴿من أى شيء خلقه﴾ جـ٤ ص ١٨٥ الطبعـة الأولى. المكتبة الـتجارية الكبـرى بمصر سنة ١٣٥٤هـ.

(٢) انظر مثلا: أساس البلاغة فى مادتى (ق ش ب ، ك و ش) ص ٣٦٦، ص ٣٩٠.

(٣) الكشاف جـ ٣ ص ٢٩٩. وجدير بالذكر أن ما يقرره الزمخشرى هنا لا يكاد يختلف عما يقرره علم اللغة المعاصر من أن «اللغـة قاموس من المجازات التى فقدت مـجازيتها بالتدريج» انظر: سـتيفن أولمان/ دور الكلمة فى اللغة ص ٧٦ ترجمة د. كمال محمد بشر مكتبة الشباب سنة ١٩٧٥.

(٤) من الجدير بالذكر أن هذه القضـية قد أثيرت فـى الفكر اليونانى بنفس الصورة التى نجدها عليها فى التراث العربى تقريبا. انظر: كمال يوسف الحـاج، فلسفة اللغة ص ٢٢ ومـا بعدها، دار النشر للجامـعيين - بيروت سنة ١٩٥٦م.

(ب) الاستعمال العرفي:

حين يشيع استخدام الكلمة على ألسنة الجماعة اللغوية فى معنى مّا فإن هذا الشيوع يوثق ارتباطها بذلك المعنى، بحيث تصبح علاقتها به الأصل أو الأساس الذى تقاس إليه استعمالاتها الخاصة لدى الأفراد، تلك الاستعمالات التى قد تكون التزاما بها ومحافظة عليها، أو انحرافا عنها وخروجا عليها.

ونستطيع القول: إن كثيرا من باحثى الدلالة فى تراثنا قد نظروا إلى هذا الاستعمال الشائع على أنه أساس الدلالة ومصدرها، وأنه - من ثم - يمثل معيار الحكم على الاستخدامات الفردية للكلمات بالصحة أوالخطأ، وبالحقيقة أو بالمجاز، فلم يكن الوضع فى نظر هؤلاء سوى صورة لعلاقة الكلمة بالمعنى الذى يلازمها فى ذلك الاستعمال العرفى، ومن ثم شبه ذلك الاستعمال بالوضع تارة فقيل «عرف الاستعمال كالوضع»[1] وعرف به الوضع تارة أخرى فقيل «الوضع: غلبة استعمال اللفظ فى المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره»[2].

وإذا كان الوضع هو صورة للاستعمال العرفى فإن مغزى ذلك أن وضعية الدلالة أمر غير ثابت، وذلك لأن طبيعة الاستعمال قابلة للتطور، فإن الاستخدام الفردى للكلمة فى معنى جديد قد يجد قبولاً من الجماعة اللغوية فتتداوله الألسنة، الأمر الذى يخلق جدته، فيصبح بذلك عرفا أو وضعا آخر.

يقول عبد القاهر الجرجانى فى توجيه الاستعارة فى قول الشاعر:

«قالوا أينظم فارسين بطعنة»

«اللفظة وقعت فى الأصل لما يجمع فى السلوك من الحبوب والأجسام الصغار؛ إذ كانت تلك الهيئة فى الجمع تخصها فى الغالب، وكان حصولها فى أشخاص الرجال من النادر الذى لا يكاد يقع، وإلا فلو فرضنا أن يكثر وجوده فى الأشخاص الكبيرة لكان لفظ النظم أصلا وحقيقة فيها كما يكون حقيقة فى نحو الحبوب»[3].

فعبد القاهر فى هذا النص يفرق بين دلالتين للفعل «ينظم»: إحداهما دلالته الوضعية على الجمع بين الحبوب والأجسام الصغار، والثانية دلالته الفنية فى عبارة

---

(١) المستصفى/ ٧٠.

(٢) القرافى: شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول فى الأصول ص ٢٠ تحقيق طه عبد الرءوف سعد. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٩٣هـ.

(٣) أسرار البلاغة/ ٤١.

الشاعر على الجمع بين أشخاص الرجال، وقد قامت تلك التفرقة لدى عبد القاهر على أساس النظر إلى طبيعة استعمال الفعل فى هاتين الدلالتين: فالاستعمال الأول هو الأصل والغالب، أما الاستعمال الثانى فهو على حد تعبيره «من النادر الذى لا يكاد يقع».

والفرضية التى يسوقها عبد القاهر فى آخر النص ذات دلالة واضحة فيما نحن بصدد إثباته الآن من أن الدلالة الوضعية فى نظر هؤلاء لم تكن تتسم بالثبات والجمود، بل هى قابلة للتطور بتطور طبيعة الاستعمال، فلو أن النظم قد كثر استخدامه فى الأشخاص لما كنا حينئذ أمام استخدام مجازى، بل أمام استخدام وضعى جديد، وتلك الفرضية هى ما يؤكدها أحد معاصرى عبد القاهر إذ يقول:

«قد يصير المجاز حقيقة فى اللغة، بأن يحصل من أهل اللغة عرف ثان، فيصير كمواضعة ثابتة»[1].

لقد قامت تلك النظرة على أساس أن الدلالة غير الوضعية (المجازية) تستمد قيمتها من تفردها أو ندرة استعمالها؛ لأنها حينئذ يكون لها جدتها وطرافتها التى تستلفت انتباه السامع وتثير تأمله، فتحقق له بذلك متعة فنية خاصة لا يجدها فى الدلالة الوضعية المألوفة، فالألفة تخلق الجدة، وتعفى على جمال الأشياء، وقد قال أحد فلاسفة القرن الرابع الهجرى فيما يشبه أن يكون تأصيلا نظريا لتلك الظاهرة السيكلوچية:

«إن النفس تأخذ من الأخبار المستطرفة والأحاديث الغريبة عندها شبيها بما يأخذه الجسم من أقواته، وما حصلته النفس من العلوم والمعارف، فإعادته عليها بمنزلة الغذاء من الجسم الذى اكتفى منه، فإذا أعيد عليه غذاء هو الأول ثقل عليه، واستعفى منه»[2].

وقد ترتب على ذلك تصريح كثير من النقاد والبلاغيين بأن التعبير المجازى المتعارف لا سرقة فيه، لأنه حينئذ يكون قد فقد طرافته، وتخلى عن تفرده، وانتظم فى سلك العرف العام الذى لا فضل فيه لأحد دون آخر، ولا يختص به فرد دون فرد، فالآمدى ينفى السرقة عن قول البحترى:

ويبيت يحلم بالمكارم والعلا   حتى يكون المجد جل منامه

(١) الحسن بن متويه النجرانى المعتزلى/ التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ص ٣٨ تحقيق د. سامى نصر لطيف وفيصل بدير عون. دار نشر الثقافة سنة ١٩٧٥م. وتلك الفكرة تتشابه مع ما يشير إليه أحد علماء اللغة المعاصرين إذ يقول: «كثرة الاستعمال تبلى الكلمات فى معناها وفى صيغتها ولا سيما إذا كانت من الكلمات المعبرة، لأن قيمتها التعبيرية تتضاءل بسرعة فى الاستعمال فتصبح الكلمة معتمة بالية». فندريس/ اللغة ص ٢٧٤.

(٢) مسكويه/ الهوامل والشوامل/ ٣١٤.

وذلك لأن التعبير المجازى فيها متداول؛ إذ إنه «جار على ألسنتهم أن يقولوا لمن أحب شيئا أو استكثر منه: فلان لا يحلم إلا بالطعام، وفلان لا يحلم إلا بفلانة من شدة وجده بها، وهذا الزنجى ما حلمه إلا بالتمر، ولا يقال لمن كانت هذه سبيله سرق»(1).

فعبارات الآمدى تدل دلالة واضحة على أن ندرة الاستعمال المجازى هى سر قيمته، ومقتضى ذلك أن الدلالة الوضعية هى قرينة الاستعمال الشائع، وقد كان لذلك أثره فى تحديد إحدى السمات التى تفرق بين الحقيقة والمجاز فى نظر الأصوليين، فمن سمات المجاز عندهم أن يتبادر غيره إلى الفهم لولا القرينة، عكس الحقيقة فإنها تعرف بأنها لا يتبادر غيرها لولا القرينة»(2).

فتفسير هذا «التبادر» فى الدلالة الحقيقية أمر ميسور فى ضوء ما تقدم، وذلك لأن تلك الدلالة لذيوعها وكثرة تداولها فى الاستعمال قد أصبحت عرفا مألوفا لا يكاد يغيب عن الخاطر.

(جـ) مفهوم الوضع:

لم يكن الوضع فى نظر هؤلاء - إذن - عملا قصديا تحدد به العلاقة بين الكلمة ومعناها كما تسن اللوائح وتشرع القوانين، فإذا قيل مثلا إن الوضع هو «تعيين اللفظة بإزاء معنى بنفسها»(3)، أو هو «تخصيص الشىء بالشىء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثانى»(4) فإن ذلك لا يعنى أن المواضعة هى فعل فرد بعينه أو أفراد بأعينهم؛ إذ إن المقصود بالتعيين أو التخصيص ما ينتج عن تداولها فى الاستعمال العرفى من توطيد علاقة الكلمة بمعناها - أجل إن ذلك الاستعمال هو استعمال فردى فى أساسه، ولكن هذا الأخير لا يصير وضعا إلا إذا ذاع وتداولته الألسنة، فأصبح بذلك عرفا عاما غير منسوب إلى أحد بعينه.

إن الدلالة الوضعية بالنسبة للفرد المتكلم هى صورة مجردة (غير منطوقة) تختزنها ذاكرته عن طريق السماع كى يقيس إليها حين يسمع أو حين ينطق فيفهم عن الآخرين، ويفهم عنه الآخرون، فالفرد لا ينشئ أوضاع اللغة، بل يتلقاها عن العرف، ويحصلها

---

(1) الموازنة ص ١٤٩، وانظر الوساطة ص ١٨٦.

(2) انظر: القاضى عضد الملة: مختصر المنتهى الأصولى ص ١٤٧. المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣١٦هـ، وكذا اللمع - الشيرازى ص ٥.

(3) السكاكى ص ١٥٢.

(4) المزهر ص ٣٨. وانظر الآيات البينات جـ ٣ ص ٥٣.

عن الجماعة، ولعل هذا ماعناه عبد القاهر حيث يقول عن معرفة الفرد بألفاظ اللغة: «إن العلم بذلك لا يعدو أن يكون علما باللغة، وبأنفس الكلم المفردة وبما طريقه الحفظ دون ما يستعان عليه بالنظر، ويوصل إليه بإعمال الفكر»[1].

الوضع - إذن - صورة مجردة لعلاقة الكلمة بمعناها فى عرف الاستعمال، أو لنقل بعبارة معاصرة: إن الدلالة الوضعية هى لغة لا كلام[2]، ولعل فى تعريفى الوضع السابقين ما يدعم هذا الفهم، فلقد قيد التعريف الأول تعيين اللفظة إزاء المعنى بقيد هو (بنفسها)، وعلق التعريف الثانى تخصيص الشىء بالشىء بشرط هو (بحيث إذا أطلق) وهذا وذاك يدلان على أن كلا من التعريفين إنما يرصد العلاقة بين اللفظة ومعناها فى صورتها المجردة فى الذهن أو فى المعجم لا فى تحققها فى استعمال فعلى.

وعلينا أن نسأل الآن: إذا كان الوضع فى هذا التصور هوتجريد صورة لعلاقة الكلمة بمعناها فى الاستعمال العرفى فما ملامح تلك الصورة؟ وما أثرها فى الحكم على الاستعمال الفردى للكلمة؟

إن الكلمة فى إطار الاستعمال العرفى تتحدد لها علاقتان تتآزران معا فى رسم صورتها الوضعية، ومن ثم فإن النظر فى استعمالات تلك الكلمة، ثم الحكم عليها بالحقيقة أو بالمجاز لايتم إلا فى ضوء من تمثل هاتين العلاقتين: وهاتان العلاقتان هما:

(١) علاقة رأسية أو إشارية:

أى علاقة الكلمة بمعناها ودلالتها فى عرف الاستعمال، وهى تشمل علاقتها بالشىء (المشار إليه) كدلالة كلمة «أسد» على الحيوان المعروف، ودلالة كلمة «يد» على الجارحة مثلا، ثم علاقتها بمجموعة الخواص التى تميز ذلك المشار إليه فى عرف الاستعمال، فالشجاعة والأنياب والمخالب مثلا هى جزء من الدلالة العرفية لكلمة أسد، وعلى هذا الأساس كان تبرير القول بأن الاستعارة مجاز لغوى لدى السكاكى، وذلك لأن فيها تجاوزا عن بعض الخواص الدلالية للكلمة، وذلك على حد قوله:

«إنا لو ادعينا للشجاع الأسدية فلا نتجاوز حديث الشجاعة حتى ندعى للرجل صورة الأسد وهيئته وعبالة عنقه ومخالبه وأنيابه وما له من سائر ذلك من الصفات البادية لحواس الأبصار، وإن كانت الشجاعة من أخص أوصاف الأسد وأمكنها، لكن

---

(١) دلائل الإعجاز/ ٣٠٣.

(٢) انظر: اللغة العربية معناها ومبناها / ٣١٦.

اللغة لم تضع الاسم لها وحدها، بل لها فى مثل تلك الجثة وتلك الصورة، وهاتيك الأنياب والمخالب إلى غير ذلك »[1].

وعبارات السكاكي هنا تدل (فوق دلالتها على أن ارتباط الكلمة بخواص المشار إليه أمر يرجع إلى العرف اللغوى) على أن هذا العرف له أثره في إبراز إحدى تلك الخواص وتوطيد علاقتها أكثر من سواها بالكلمة الدالة، فالشجاعة - مثلا - هى أبرز الخواص الدلالية لكلمة أسد، وهذا ما أشار إليه عبد القاهر حين بين أن الطيب فى المسك والحلاوة فى العسل، والمرارة فى الصاب، والشجاعة فى الأسد، والفيض فى البحر، وما إلى ذلك، قد تعورف كونها أصولا فيها، وأنها أخص ما توجد فيه بها، فكل أحد يعلم أن أخص المنيرات بالنور الشمس، فإذا أطلقت ودلت الحال على التشبيه لم يخف المراد، ولو أنك أردت من الشمس الاستدارة لم يجز أن تدل عليه بالاستعارة ولكن إن أردتها من الفلك جاز، فإن قصدتها من الكرة كان أبين، لأن الاستدارة من الكرة أشهر وصف فيها[2].

وجلى أن عبد القاهر فى هذا النص يتخذ من تلك الأصول المتعارفة فى الكلمات أسسا ينبغى مراعاتها عند استعارتها، فكأن العرف اللغوى فى نظره لا يحدد فقط الدلالة الوضعية للكلمات، بل إنه يرسم - كذلك - خطوات الدلالات المجازية، ويحدد معالمها أو لنقل بعبارة أخرى: لم يكن التعبير الفني - فى هذا التصور - إدراكا متميزا أو خلقا جديدا لدلالة متفردة، بل هو عزف على وتر المألوف، ودوران فى فلك المتعارف.

يقول فى ذلك أحد الباحثين:

لقد حرص البلاغيون «على ألا يجاوزوا العرف الأشهر الذى يرى فى البدر نموذجا من الحسن وحسب، ومن ثم تخرج الدلالة الالتزامية من نطاق الإدراك الفردى المتميز من أى نموذج عام يراد له أن يطغى ويستبد، وهكذا ساروا فى محاولة فض الكلمات من دلالتها الحقيقية ابتغاء ملئها بمعنى الجنس أو النموذج الذى يهب لها كرامة متوهمة»[3].

(٢) علاقة أفقية أو سياقية:

وهى علاقة الكلمة بمجموعة الكلمات التى تتوارد معها[4] معجميا فى الاستعمال العرفى. فلكل مادة معجمية فى ذلك الاستعمال دائرة خاصة من المواد المعجمية الأخرى

(١) مفتاح العلوم/ ١٥٧، وانظر: أسرار البلاغة ص ١٩٧ - ١٩٨، وكذا ص ٢٨٨، ص ٣٢٩.

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٠٢ - ٢٠٣، وانظر دلائل الإعجاز ص ٣٣٢.

(٣) د. مصطفى ناصف. الصورة الأدبية. دار مصر للطباعة ص ٥٧.

(٤) انظر فى مفهوم «التوارد المعجمى»: د. تمام حسان. الأصول. دار الثقافة - الدار البيضاء، سنة ١٩٨١م ص ٣٣١ - ٣٣٢.

التى تلازمها بحيث يصبح استخدام الكلمة مع كلمات تلك الدائرة قرين «الدلالة المعجمية» لها، وبالتالى فإن الخروج بها عن مجال تلك الدائرة يعد انحرافا عن تلك الدلالة إما بالخطأ أو بالمجاز.

وحين نتأمل «أساس البلاغة» للزمخشرى، نجده - فى عمومه - يدور حول تلك العلاقة التى نحن بصددها، فالمنهج الذى سار عليه الزمخشرى فى هذا المعجم، هو محاولة تحديد الدلالات المعجمية للكلم عن طريق تسجيل «دائرة التوارد» فى كل مادة يتناولها. فهو يقول فى مادة (ج . ن . ح) على سبيل المثال:

«جنحوا للسلم وجنحوا إليه، وجنحت الشمس للغروب، وجنح الليل: مال للذهاب أوالمجيء، ويقال: جنح الأصيل. قال النمر:

قطعت بسمحة كالفحل عجل ... مواشكة إذا جنح الأصيل

وجنحت السفينة: بلغت ماء رقيقا فلصقت بالأرض لا تمضى، وجنح الطائر: كسر جناحيه للوقوع... واجتنح على الشيء: انكب عليه ومال. قال ابن الرقاع يصف ثورالوحش:

يبيت يحفر وجه الأرض مجتنح ... إذا اطمأن قليلا قام فانتقلا[1]

فالزمخشرى فى هذا النص يحدد الدلالة المعجمية لمادة (ج. ن . ح) عن طريق تحديد دائرة التوارد المعجمى لها، وإيراده لبعض الآيات القرآنية أو أبيات الشعر يدل على أن وسيلته فى تحديد دلالة المادة هى استقراء النصوص التى ترد فيها استقراء يمكنه من تجريد وجوه التوارد الشائعة لها.

وقد درج الزمخشرى - كما أسلفنا - على أن يعقب بعد تحديده للدلالة المعجمية - لكثير من المواد - بقوله: «ومن المجاز كذا»، فهو فى تلك المادة يقول: «ومن المجاز: خفض له جناحه، وهو مقصوص الجناح للعاجز، وسال جناحا الوادى: أى جانباه وكسروا جناحى العسكر».

ولعلنا نلاحظ هنا أن المواد المعجمية التى ورد منها فى هذا النص (خفض - مقصوص - سال الوادى - كسروا العسكر) لم يرد أى منها عند تحديد الدلالة الأولى (غير المجازية) لمادة (ج . ن . ح) ومغزى ذلك أن المجاز فى نظر الزمخشرى هو قرين تضام الكلمة مع كلم أخرى غير تلك التى شاع تواردها معها فى عرف الاستعمال.

---

(١) أساس البلاغة ص ٦٥ - ٦٦.

ومن هذا المنطلق كان «التـوارد المعجمي» معيـارا من المعايير التي اصطنعـها النقاد والبلاغيون. فهذا هو القاضي الجرجاني يحكي لنا أن من عابوا قول المتنبي:

عـوابس حلّى يابس الماء حـزمـها فـهن على أوسـاطهـا كـالمناطق

قالوا: الماء لا يوصف باليبس، وإنما يقال: جمد الماء وجمس السمن ويبس العود والنبت ونحو ذلك. قال المحتج: قد جاء عن العرب وصف الماء باليبس. قال بشر:

تراها من يـبـيس الماء شـهـبـا مـخـالط درة فـيـهـا غـرار

قالوا: وقد استعار الجموس في الماء ذو الرمة فقال:

ونقرى سديف اللحم والماء جامس

قال الخصم: أما يـبيس الماء فإن العلماء رووا عن العرب أنها تسـمي العرق يبيس الماء، فليس هو من هذا الباب بسبيل، وأما بيت ذي الرمـة فقد رده الأصمعي وعاب ذا الرمة به[1].

فكل من ناقدي المتنبي والمحتجين له إنما ينظر إلى الخطأ أوالصواب في توارد مادة (ى . ب . س) مع كلمة الماء، والذي يلفت النظر أن كلا من الفريقين يبرر ما يراه في هذا التـوارد بما روى عن العرب، الأمـر الذي يدل على أن توارد الكـلمة في نظرهمـا لايتحدد إلا في ضوء الاستعمال العرفي لها، فإذا كان ذلك الاستعمال هو أساس تحديد العلاقة الرأسـية للكلمة بدلالتها المعـجمية فإنه يحدد بالـتالي علاقتها الأفـقية بما يصلح للتوارد معها - معجميا - من الكلم.

وعلى هذا الأساس بنى عبـد القاهر الجرجاني حكمه بـالخطأ والسخف على قول عبيد الله بن زياد: افتحوا لي سيـفي: «وذلك أن الفتح خلاف الإغلاق فحقه أن يتناول شيـئا هو في حكم المغلق والمسدود، ولـيس السـيف بمسدود، وأقـصى أحواله أن يكون كونه في الغمد بمنزلة كـون الثوب في العكْم والدرهم في الكيس والمتاع في الصندوق، والفـتح في هذا الجنس يتعـدى أبدا إلى الوعـاء المسدود على الشيء الحـاوي له لا إلى مـافيـه، فلا يقـال: افتح الثـوب، وإنما يقـال: افتح العكم، وأخـرج الثوب، وافـتح الكيس. .»[2].

فمادة «ف ت ح» في نظر عبد القاهر لا يتوارد معها من الكلمات إلا ما كان دالا على المغلق والمسدود كالعكْم والـكيس، أما السـيف فإنه لا يتوارد معـها، بل يتوارد مع

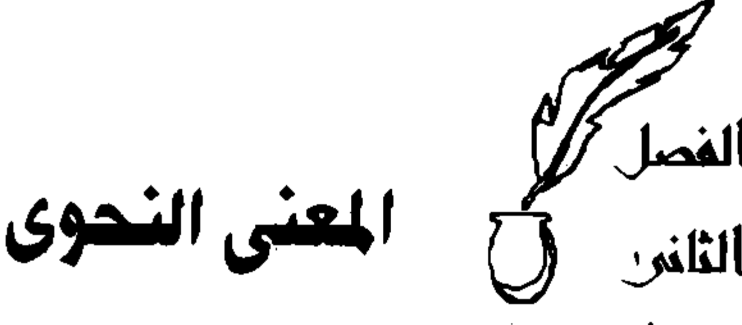
(1) الوساطة / 466 - 467.

(2) أسرار البلاغة ص 4.

مــادة أخرى هى الإخــراج - ولا يفوتــنا هنا أن نلاحظ أن كلا من كــلمتى «افــتحــوا» و«سيفى» يــراد بها معناها الوضعى، ومــعنى ذلك أن الخطأ الذى يحسه عبــد القاهر فى العبارة المذكورة لا يرجع إلى العلاقة الرأسية فــى الكلمتين، بل إلى العلاقة الأفقية، أى فى تضامهما فى عبارة واحدة حيث لا سند لهذا التضام من العرف.

بقى أن نشير إلى أن الخروج بالكملة عن دائرة التوارد المعجمى لها لم يكن - فى نظر هؤلاء - مثارا للخــطأ دائما، بل إنه قد يكون فى نظرهم انحرافــا مجازيا إلى دلالة فنيــة، وذلك إذا كانت ثمت عــلاقة (تبرر هذا الخــروج) بين الدلالة الوضــعية للكــلمة ودلالتها فى الاستخدام الجديد، وهذا ما سنعود إليه عند حديثنا عن المعنى البلاغى.

* * *



الفصل الثاني

المعنى النحوى

المبحث الأول: مفهوم معانى النحو

المبحث الثانى: التعدد والاحتمال في الدلالة النحوية

المبحث الأول: مفهوم معانى النحو

إذا كانت الكلم المفردة لم توضع لإفادة معانيها بل لكى تأتلف فى جمل فتفيد فإن ائتلافها وإفادتها يتوقفان على معانى النحو ووظائفه، فبدون تلك المعانى تكون الكلمات عبارة عن كم متراكم لا رابط بين عناصره، وتظل المعانى الموضوعة إزاءها على استقلالها وتجردها فى الذهن.

يقول عبد القاهر فى ذلك:

«إنا إن بقينا الدهر نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكا ينظمها، وجامعا يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخى معانى النحو وأحكامه فيها طلبنا ما كل محال دونه»(١).

ومصطلح «معانى النحو» هو أحد المصطلحات التى برزت فى كتابات عبد القاهر بشكل ملحوظ لم نره لدى أحد من سابقيه أو لاحقيه، وقد كان وراء ذلك دون شك أن تلك المعانى تمثل أحد مستويين من مستويات المعنى أقام عليهما نظريته الشهيرة فى النظم، فالنظم هو على حد تعبيره: «توخى معانى النحو بين معانى الكلم»(٢)، وقد كان إبراز التمايز بين هذين المستويين من مستويات المعنى هدفا من الأهداف التى ركز عليها عبد القاهر فى تلك النظرية، فهو يقول مثلا:

«إن النظم إنما هو أن الحمد من قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾﴾ [الفاتحة]مبتدأ والله خبر، ورب صفة لاسم الله تعالى ومضاف إلى العالمين، والعالمين مضاف إليه، والرحمن الرحيم صفتان كالرب، فانظر هل يتصور فى شيء من هذه المعانى أن يكون معنى اللفظ؟ وهل يكون كون الحمد مبتدأ معنى لفظ الحمد؟ أم يكون كون «رب» صفة وكونها مضافا إلى العالمين معنى لفظ الرب»(٣)؟

---

(١) دلائل الإعجاز/ ٣٠٠. (٢) السابق/ ٢٧٦. (٣) السابق/ ٣٤٧.

فالنظم فى العبارة القرآنية هو فى نظر عبد القاهر العلاقات النحوية بين مدلولات ألفاظها، تلك العلاقات التى نشـأت عن طريق ترتيب الألفاظ بحيث يمثل كل منها بابا من أبواب النحو، وبحيث يكون لـكل لفظ مع معناه المعجمى معنى أو وظيـفة نحوية، فإذا كـان للفظ «الحمد» مـثلا معنـاه المعجمى المدلول عليـه بمادته فإن له مـعناه النحوى المدلول عليه بموقعه وهو كونه مبتدأ يـقتضى خبرا هو الجار والمجرور بعده، وعن تلاقى هاتين الدلالتين فى كلمات العبارة تحقق النظم وكانت الفائدة(١).

ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المقام أن مصطلح «معانى النحو» فى نظر عبد القاهر هو أعم من مصطلح «النحو» لدى علماء اللغة المعـاصرين، فهو عنده يشمل كل المعانى الوظيفية (غير المعجميـة) التى تؤديها الكلمات المؤلفة فى نسق كلامى سواء أكانت تلك الوظائف منبثـقة عن قـوالب تلك الكلمات وبنياتهـا (الصرفـية) أم عن ترتيبـها والموقع (النحوى) الذى يشغله كل منها.

ولقد كان لهذا العموم فى مصطلح «معانى النحو» ما يبرره فى تراثنا؛ إذ إن علم النحو فى هذا التراث قد شـمل كثيرا من المباحث التى يعالجهـا علم اللغة المعاصر تحت مصطلح الصـرف، وذلك - على سبيل المثال - كـتقسيم الكلمـة إلى أقسامهـا الثلاثة: الاسم والفعل والحرف، ومن ثـم رأينا عبد القاهر كثـيرا ما يتحدث فـى عرضه لنظرية النظم عن معانى تلك الأقسام، وهولا يعنى سوى معـانيها أو وظائفها الصرفية التى هى من معانى النحو فى نظره.

فى ضوء تلك الملاحظة يمكننا أن نرصد معـانى النحو لدى عبد القاهر ومن لف لفه فى مجالين رئيسين هما:

١- معانى التقسيم. ٢- معانى البناء

أولا - معانى التقسيم

نقصد بمعانى التقسيم المعانى الوظيفية التى تؤديها أقسام الكلم (الاسم . الفعل. الحرف)، ولا نعنى بذلك (كما لم يعن أحد ممن نحن بصدد استعراض آرائهم) أن أيًا من تلك الأقسام يؤدى وظيفته وحده، وإنما نعنى رصـد الوظيفة الخاصة بكل قسم منها حين

---

(١) تتشابه نظرة عـبد القاهر إلى كل من المعانى المعـجمية ومعـانى النحو فى النظم مع نظرة «فندريس» أحد علماء اللغة المعاصرين إلى ما أسماه «دال الماهية» و«دال النسبة» فى الكلام فهو يقول:
«... يجب أن تفهم من دوال الماهية تلك العناصر اللغوية التى تعبـر عن ماهيات التصورات ، فهنا (فى المثال الذى ضربه وهو: الحصـان يجرى) ماهية الحصـان وماهية الجرى، وتفهم من دوال النسـبة العناصر التى تعبر عن النسب بين الماهيات هنا كون الجرى المسند إلى الحصان محمولا على الشخص الثالث المفرد الإخبارى، وعلى ذلك تعبـر دوال النسبة عن النسب التى يقيمهـا العقل بين دوال الماهية». ج. فندريس: اللغة. ترجمة د. عبد الحميد الدواخلى ود. محمد القصاص ص ١٠٤ الأنجلو سنة ١٩٥٠م.

يكون عنصرا من عناصر الكلام مؤديا بوظيفته تلك دورا خاصا فى تشكيل دلالته أو معناه الجملى، وقد صاغ عبدالقاهر ذلك صياغة قاطعة حيث قال:

«ومختصر الأمر أنه لا يكون كلام من جزء واحد، وأنه لابد من مسند ومسند إليه»(1).

وفيما يلى سنتناول تلك الأقسام الثلاثة لنحدد الوظيفة المنوطة بكل قسم منها فى نظر هؤلاء:

(أ) الاسم:

إذا كانت علاقة الإسناد كما يبدو من عبارة عبد القاهر السابقة (وكما سيتضح لنا فى الفصل التالى) هى العلاقة الأساسية فى الكلام فإن الاسم يمثل عنصرا جوهريا فيها فلابد فى كل علاقة إسنادية من أن يكون الاسم أحد طرفيها، هذا فضلا عن أنه قد يشغل طرفيها (المسند والمسند إليه) معا، وقد سبقت إشارة عبد القاهر إلى أنه لا يعقل إلا من مجموع جملة فعل واسم، أو اسم واسم، ومقتضى ذلك أن وظيفة الاسم أساسية فى دلالة الكلام.

ولكى نتبين تلك الوظيفة علينا أن نسأل: إذا كان الاسم صالحا بطبيعة مبانيه لشغل طرفى العلاقة الإسنادية فما هى وظيفته فى كل موقع منهما؟

وتقتضينا الإجابة عن هذا التساؤل أن نشير إلى أن الفائدة وإن تعلقت - فى نظر عبد القاهر - بمجموع الجملة فإن الأصل فيها فى نظره (وفى نظر سواه كما سنرى) هو المسند، ولا يعنى ذلك أن المسند فى ذاته ذو فائدة، وإنما يعنى أن المسند هو البنية الأساسية التى تقوم عليها فائدة الجملة، وهذا ما يصرح به القاضى عبد الجبار إذ يقول:

«إن موضع الفائدة هو الخبر، لا فى مقدمته التى الخبر متعلق بها ومضاف إليها، وذلك مما لا بد منه، لأن الشخص والعين لا يصح معنى الخبر فيهما، وإنما يصح فى أحوالهما وأحكامهما وأفعالهما وسائر ما يتصل بهما، فإذا قال القائل: زيد ضارب فالخبر وإن كان قد يطلق على جملته فهو فى الاسم الثانى دون الاسم الأول المذكور تعريفا ووصلةً إلى إفادة المراد... ولهذه الجملة قالوا: إن الخبر ما يصح السكوت عليه، لأن الفائدة تتم به»(2).

---

(1) دلائل الإعجاز ص ٥.

(2) القاضى عبد الجبار. المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ١٥ التنبوات والمعجزات. ص ٣١٩.

فالقاضي عبد الجبار يطلق مصطلح الخبر (وهو قرين الفائدة عنده) تارة على مجموع الجملة، وتارة أخرى على المسند أو الخبر بمفهومه النحوى فقط، وعباراته تدل على أن إطلاق الخبر على الجملة إنما هو من باب تسمية الكل باسم الجزء أوالعنصر الفعال فيه، وفي ذلك دلالة على أن وظيفة الاسم حين يقع مسندا تختلف عنها حين يقع مسندا إليه، فإذا كان «ضارب» فى المثال المذكور هو أصل الخبر وأساس الفائدة فإن «زيد» إنما ذكر تعريفا ووصلة إلى إفادة المراد، ووظيفته هى مجرد الإشارة إلى الشخص المسمى به.

على أن القاضى عبد الجبار فى نصه السابق لم يحدد طبيعة الوظيفة التى يؤديها الاسم المسند، وأثر تلك الوظيفة فى فائدة الجملة أو معناها، وهذا ما تكفل به عبدالقاهر من بعده، فهو يقول:

«إن المبتدأ لم يكن مبتدأ لأنه منطوق به أولا، ولا كان الخبر خبرا لأنه مذكور بعد المبتدأ، بل كان المبتدأ مبتدأ لأنه مسند إليه ومثبت له المعنى، والخبرخبرا لأنه مسند ومثبت به المعنى، تفسير ذلك أنك إذا قلت زيد منطلق فقد أثبتّ الانطلاق لزيد وأسندته إليه، فزيد مثبت له، ومنطلق مثبت به».

والمقصود بمصطلح المعنى الوارد فى هذا النص هو المعنى المعجمى للمسند، فوظيفة المسند هى إثبات المعنى المدلول عليه بمادته المعجمية إلى المسند إليه، ومقتضى ذلك أن علاقة الاسم بمدلوله حين يكون مسندا إليه تختلف عن علاقته به حين يكون مسندا، فعلاقة زيد (فى مثال عبد القاهر السابق) بمسماه أو مدلوله هى علاقة إشارية محضة[1]. أما كلمة «منطلق» (وهى وصف مشتق ذو قالب صرفى خاص) فإن علاقتها بالمعنى المستفاد من مادتها المعجمية (الانطلاق) هى علاقة وظيفية، حيث إنها تثبت ذلك المعنى للمسند إليه، فتجعله بذلك أساسا لمعنى الجملة برمتها. وفى ضوء هذا الفارق نستطيع أن نفهم عبارة صاحب «نقد النثر» التى تقول:

«الاسم ليس يقع به حكم ألبتة إلا أن يكون مشتقا من وصف»[2]. فتخصيص الاسم المشتق بالحكم إنما قام - فيما نرى - على أساس أن له دائما (دون اسم الذات) قالبا صرفيا تتأدى به وظيفة ذلك الحكم.

---

(١) تتفق دلالة المسند إليه فى تلك النظرة مع الدلالة التى تحدث عنها مناطقة ذلك العصر فى مقولة (الجوهر) فلقد قالوا: «الألفاظ التى تدل على الجواهر تدل على ذات فقط، ولا تدل على أمر تنسب إليه هذه الذات» انظر: ابن سينا/ الشفا/ المقولات ص ٥٨ تحقيق الأب قنواتى. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٧٨ هـ/ ١٩٥٩م.

(٢) انظر: نقد النثر ص ٢٢.

هذا الإحساس بالتمايز بين الاسم حين يقع مسندا إليه وحين يقع مسندا والذى يرجع إلى اختصاصه فى الحال الأخيرة بوظيفة الإثبات أوالحكم - أقول: هذا الإحساس قد دفع عبد القاهر إلى تخريج الصورة المقابلة تخريجا لا يخلو من غموض لديه، ولكنه (وهذا ما يعنينا) يؤكد هذا التمايز فى نظره، وأعنى بالصورة المقابلة التى يكون فيها المسند اسم ذات، لا وصفا مشتقا - يقول عبد القاهر: «إذا قلت أخوك زيد وجب أن تكون مثبتا بزيد معنى لأخوك»[1] وغموض هذا الرأى يرجع إلى أن عبد القاهر لم يوضح لنا كيف يثبت بزيد معنى مع أنه اسم شخص أو عين مما لا يصح معنى الإخبار فيهما كما صرح القاضى عبد الجبار من قبل، وهذا ما تكفل السكاكى بتوضيحه، فهو يرفض الرأى القائل بأن المشتق لدلالته على معنى نسبى متعين للخبرية تقدم أو تأخر، وأن اسم الذات متعين للمبتدئية تقدم أو تأخر، ثم يعلل هذا الرفض قائلا:

«فإن المنطلق لا يجعل مبتدأ إلا بمعنى الشخص الذى له الانطلاق، وأنه بهذا المعنى لا يجب كونه خبرا، وأن زيدا لا يوقع خبرا إلا بمعنى صاحب اسم زيد، ويكون المراد من قولنا: المنطلق زيد: الشخص الذى له الانطلاق صاحب اسم زيد»[2].

فالسكاكى هنا يوضح أن المشتق واسم الذات حين يتبادلان موقعيهما فإنه لابد من التأويل فى كل منهما كى يتناسب مع موقعه الجديد ويؤدى وظيفة الآخر، فالمنطلق إذا ورد مسندا إليه لا بد من تأويله بمعنى الشخص، وزيد إذا ورد مسندا لا بد أن يؤول بمعنى المشتق (صاحب اسم زيد).

ولعله من المناسب هنا أن نشير إلى أن علم اللغة المعاصر قد أشار إلى مثل هذا التأويل الذى يشير إليه السكاكى ويبرره بأن «العقل قادر على تحويل الصفة إلى اسم، أو تحويل الاسم إلى صفة، ففى مثل قولنا: الرجل صادق يلعب الخبر «صادق» دور الصفة للاسم ولكن حين تعكس العبارة إلى «الصادق رجل» فإن الاسم تحول بحكم المقولة النحوية وهى الخبرية إلى صفة، بينما صار «الصادق» الاسم المحتاج إلى مسند إليه»[3].

يمكننا القول - إذن - بناء على ما تقدم من نصوص: أن دلالة الاسم على معناه حين يكون مسندا إليه تختلف عنها حين يكون مسندا، فهى فى الحال الأولى دلالة إشارة، أما فى الحال الثانية فهى دلالة توظيف، أو لنقل - مستخدمين مصطلحى فندريس - : إن الاسم حين يقع مسندا إليه يكون دالا من دوال الماهية، أما حين يقع مسندا فإنه يكون دالا من دوال النسبة.

(١) دلائل الإعجاز ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٢) مفتاح العلوم ص ٩٢.

(٣) انظر: د. مصطفى مندور/ اللغة بين العقل والمغامرة ص ٣٣. منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧٤.

(ب) الفعل:

يتشابه الفعل مع الاسم المسند من حيث الوظيفة، فكل منهما يثبت معناه لما يسند إليه، ولكنهما يفترقان بعد ذلك فى أمرين:

١- أن الاسم المسند قد يتخلى عن تلك الوظيفة، وذلك حين يشغل موقع المسند إليه فتجرد صيغته للدلالة على الشخص أو الذات كما ذكرنا، أما الفعل فإنه لا يفارق وظيفته تلك، فهو لا يشغل موقع المسند إليه بحال، وذلك لأنه -كما يقول عبد القاهر - «لا يتصور فيه أن يتناول ذات الشىء كما يتصور فى الاسم»[1] ولما كانت وظيفة الإثبات هذه هى - كما أسلفنا القول -أساس الفائدة وأصل الخبر، فقد ترتب على ملازمة الفعل لها إطلاق مصطلح الخبر عليه دون الاسم المسند لدى بعضهم. يقول المظفر العلوى:

«وأما الخبر فكل ما أثبت مجهولا أو أقام وصفا من اسم أو غيره، إلا أن الكلمة التى خصصناها به الكلمة التى لا يقع لفظها إلا خبرا، وهى كل كلمة دلت على حدوث حركة مؤقتة من نحو قولك فعل ويفعل.. وأما ما كان يقع مرة خبرا ومرة مخبرا عنه فكرهنا أن نسميه خبرا إذ لم تدم حاله»[2].

٢- يختلف إثبات المعنى فى الفعل عنه فى الاسم، فهو فى الفعل إثبات مقترن بالزمان الذى تدل عليه صيغته[3]، أما فى الاسم فهو إثبات مجرد عن الزمان. يقول عبد القاهر:

«من شأن الفعل أن يثبت المعنى الذى اشتق منه للشىء فى الزمان الذى تدل عليه صيغته، فإذا قلت: ضرب زيد أثبتَّ الضرب لزيد فى زمان ماض..»[4].

فوظيفة الفعل «ضرب» هى إثبات المعنى المدلول عليه بمادته المعجمية (ض .ر.ب) فى الزمان الماضى المدلول عليه بالقالب الصرفى (فَعَل)، فإذا غيرنا هذا القالب فقلنا «يضرب» أو «اضرب» تغير زمن الإثبات تبعا لهذا التغيير فى القالب، والفعل فى هذا

(١) دلائل الإعجاز ص ١٣٦.

(٢) المظفر بن الفضل العلوى/ نضرة الإغريض فى نصرة القريض ص ١٥ تحقيق د. نهى عارف الحسن. مطبعة طبرين بدمشق سنة ١٩٧٦م.

(٣) الصيغة هى المبنى أو القالب الصرفى الذى تصب فيه المادة المعجمية للكلمة، وقد عرفها ابن جنى بأنها «صورة يحملها اللفظ ويخرج عليها، ويستقر على المثال المعتزم بها» ابن جنى. الخصائص جـ ٣ ص تحقيق محمد النجار. دار الهدى للطباعة والنشر. بيروت سنة ١٩٥٢م.

(٤) أسرار البلاغة/ ٣٧ وانظر: الفخر الرازى/ نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ٨٧.

يغاير الاسم، لأن مبانى الاسم وقـواليه لا دلالة لها على الزمن، وفى هذا يقول باحث معاصر:

«إن الأفعال تدل على الزمن بصيغتها دلالة وظيـفية صرفية مطردة، وبهذا يختلف عن الصفة التى لا تتصل بمعنى الزمن إلا من خلال علاقات السياق، فدلالة الصفة على الزمن وظيفة السياق لا وظيفة الصيغة»[1].

وقـد كان لهـذا الفـارق بين الإثبـات بالفـعل والإثبـات بالاسم أثره فى الدرس البلاغى، وهذا ما سنعرض له فى موطنه من هذا البحث.

(جـ) الأدوات:

يقول عبد القاهر الجرجانى مبينا مـعانى النحو فى قول امرئ القيس «قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل»: إنها كون «نبك» جوابا للأمر، وكون «من» معدية له إلى ذكرى، وكون «ذكرى» مضافة إلى حبيب، وكون «منزل» معطوفا على «حبيب»[2].

وتلك عبـارات واضحة فى أن مـعانى الحروف على اختـلاف أنواعها هى مـعان نحوية فى نظر عبد القاهر، فالتعدية المستفادة بمن والعطف المستفاد بالواو هما من معانى النحو التى قـام على أساسهـا - فى رأيه - نظم عبـارة امرئ القيس، وهذا أمـر قاطع بالتالى فى أن المعنى النحـوى غير المعنى المعجمى فى نظره، وذلك لأن الحـروف - كما صرح من قبل - ليس لها معنى معجمى، ومن أجل ذلك عُرّف الحرف - لدى النحاة - بأنه «ما يدل على معنى فى غيره»[3]، أى أن معنى الحرف ليس معنى مـعجميا، ولكنه معـنى وظيفى لا يسـتفـاد منه إلا فى سيـاق الكلام، وهذا بذاته ما يعنـيه الأصولـيون بقولهم:

«الحرف لا يستقل بـالمفهومية، لأن نحو «من» و «إلى» مشـروط فى دلالتها على معناها الإفرادى ذكر متعلقها»[4].

ولا يعنينا فى هذا المقـام تتبع كل الأدوات، وإنما سنكتـفى باستـعراض الوظائف التى تؤديها على وجـه الإجمال، مـستعينين فى توضـيح كل وظيفة منهـا بالإشارة إلى بعض الأدوات التى تؤديها، وسيكون تركيزنا - بطبـيعة الحال - على الأدوات التى كان

---

(١) د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها/ ١٠٧.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٧٨.

(٣) الزجاجى/ الجمل ص ١٧.

(٤) انظر: القاضى عضد الملة/ شرح مختصر المنتهى الأصولى لابن الحاجب جـ ١ ص ١٨٥. المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣١٦هـ.

لوظائفها مجال فى ميدان البحث البلاغى، مرجئين تفصيل القول فى ذلك إلى موطنه من هذا البحث.

وتلك الوظائف فيما أرى هى:

١- التعليق.

٢- التعيين.

٣- تحديد معنى الجملة[١].

(١) التعليق:

ونعنى بالتعليق الربط بين ما يقتضى المعنى ربطه من عناصر العبارة، فهناك من تلك العناصر ما لا تترابط بذاتها، ومن ثم تكون حاجتها إلى الأدوات التى تقوم بهذا الربط فتصل كلاً منها بما يجاوره أو يتكامل به، وتنشئ بينهما علاقة معنوية يكون لها دورها فى بناء المعنى الجملى، ومن الأدوات التى تقوم بتلك الوظيفة حروف الجر، وواو المعية وأداة الاستثناء «إلا»، فمن شأن حروف الجر كما يقول عبد القاهر:

«أن تعدى الأفعال إلى ما لا تتعدى إليه بأنفسها من الأسماء، مثل أنك تقول: مررت فلا يصل إلى نحو زيد وعمرو، فإذا قلت مررت بزيد أو على زيد وجدته قد وصل بالباء أو على، وكذلك سبيل الواو الكائنة بمعنى مع فى قولنا: لو تركت الناقة وفصيلها لرضعها: بمنزلة حرف الجر فى التوسط بين الفعل والاسم وإيصاله إليه.. وكذلك حكم إلا فى الاستثناء، فإنها عندهم بمنزلة هذه الواو الكائنة بمعنى مع فى التوسط»[٢].

فالتعدية والإيصال والتوسط كلها مصطلحات تتآزر معانيها فى الدلالة على ما نحن بصدد إثباته من أن الوظيفة الأساسية التى تشترك فيها كل تلك الأدوات - فى نظر عبد القاهر - هى الربط أوالتعليق، ولا ينفى ذلك أن كثيرا من تلك الأدوات (مع اشتراكها فى تلك الوظيفة العامة) تفيد معنى أو معانى خاصة بها، فحروف الجر - مثلا- مع اشتراكها فى معنى التعدية وجر ما يليها من الأسماء ينفرد كل حرف منها بأداء معنى أو معان وظيفية خاصة به حددها له النحاة، فاللام مثلا تفيد الملك أو الاختصاص، والباء تفيد الإلصاق أو الاستعانة أو القسم، وعن للتعدية أو المجاوزة أو

---

(١) ونحن بهذا لا نوافق الدكتور تمام حسان على أن الأدوات جميعها تؤدى معنى التعليق، فالوظيفتان الثانية والثالثة هما غير التعليق كما سنرى - انظر: اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٢٥.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٤.

قد تستعمل بمعنى اللام وهكذا[1]. وهذا التعدد في معاني حروف الجر هو سمة من سمات المعنى النحوى كما سنرى بعد قليل.

ومن الأدوات التي تؤدى وظيفة التعليق أيضا حروف العطف، وقد حدد عبد القاهر وظيفة حرف العطف بأنها «أن يدخل الثانى فى عمل الأول كقولنا: جاءنى زيد وعمرو، ورأيت زيدا وعمرا، ومررت بزيد وعمرو»[2]، وإذا كان عبد القاهر هنا لا يعنى سوى الوظيفة الإعرابية أعنى إشراك المعطوف مع المعطوف عليه فى إعرابه فإنه يعود فى موطن آخر ويربط ربطا وثيقا بين تلك الوظيفة والوظيفة النحوية التى نحن بصددها، فهو يقول:

«ولا يتصور إشراك بين شيئين حتى يكون هناك معنى يقع ذلك الإشراك فيه»[3] فالمقصود بالمعنى هنا التعلق المعنوى بين المعطوف والمعطوف عليه، ذلك التعلق الذى يعبر عنه وظيفيا حرف العطف، ومعنى ذلك أن الاشتراك فى الإعراب هو - فى نظر عبد القاهر - دليل أو نتيجة للاشتراك فى العلاقة.

وكما أن لحروف الجر وظائف معنوية خاصة فوق وظيفة التعليق فإن لكل حرف من حروف العطف (ما عدا الواو) وظيفته الخاصة: فالفاء تفيد الترتيب والتعقيب، و«ثم» للترتيب والتراخى، و «أو» للتخيير، وهكذا. وتلك الوظائف تيسر - فيما يرى البلاغيون - طرق استخدام تلك الحروف، ووضع كل منها فيما يلائمه من سياق[4].

أما الواو فإنها تنفرد من بين حروف العطف باقتصارها على وظيفة التعليق أو -كما يقول النحاة - مطلق الجمع، وهى من ثم تحتاج أكثر من سواها إلى نظر ثاقب ووعى دقيق بطبيعة السياق الذى تستخدم فيه، فاقتصار الواو على تلك الوظيفة العامة يجعلها مظنة للبس عند الفهم ومدعاة للخطأ عند الاستعمال، ومن هنا كانت عناية البلاغيين بها فيما سمى بمبحث «الفصل والوصل».

ولسنا الآن بصدد تقييم معالجة البلاغيين لهذا المبحث، فهذا ما سنعود إليه فى حينه، ولكنا نود هنا أن نشير إلى أنه قد قام لديهم على أساسين يتعلقان بطبيعة تلك الوظيفة العامة التى اقتصرت عليها الواو، أعنى وظيفة التعليق. وهذان الأساسان هما:

---

(١) انظر: مفتاح العلوم ص ٤٣.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٤ - ٥.

(٣) المصدر السابق ص ١٧٢.

(٤) المصدر السابق ص ١٧٢ ومفتاح العلوم ص ١٠٨.

(أ) أن التعليق بالعطف لا يتصور إلا إذا كانت هناك علاقة أو (اتصال) فعلى بين الطرفين، فإذا ما تباين الطرفان لم يكن لإيراد الواو بينهما مبرر، فليست هناك علاقة مابين الشمس ومرارة الأرنب حتى تتوسط بينهما الواو، ولو قلت زيد طويل القامة وعمرو شاعر كان خُلفا لأنه لا مشاكلة ولا تعلق بين طول القامة وبين الشعر..»[1].

(ب) أن هذا التعليق بالعطف يقتضى المغايرة بين الطرفين، أى أن يكون لكل منهما (مع الاشتراك فى العلاقة) وجوده المستقل عن الآخر، ومن ثم فإن الواو لا تعطف الشيء على نفسه، ولا على ما قويت علاقته به وتوثقت بحيث لا يحتاج الطرفان فى التعبير عنهما إلى كلمة أخرى سواهما؛ إذ إن من الأسماء كما يقول عبد القاهر: «ما يستغنى بصلة معناه له عن واصل يصله ورابط يربطه، وذلك كالصفة التى لا تحتاج فى اتصالها بالموصوف إلى شىء يصلها به، وكالتأكيد لا يفتقر كذلك إلى ما يصله بالمؤكد»[2].

وإلى هذا الأساس الثانى يشير السكاكى بقوله: «إن الواو يستدعى معناه ألا يكون معطوفه هو المعطوف عليه لامتناع أن يقال جاء زيد وزيد، وأن يكون «زيد» الثانى هو «زيد» الأول»[3].

لقد كان لهذين الأساسين أثرهما فى الطريقة التى عولج بها مبحث «الفصل والوصل» فى البلاغة العربية، بل وفى المصطلحات التى ترددت فى ثناياه كالاتصال والانقطاع ... ولنا عودة إلى بيان هذا الأثر فى فصل لاحق.

(٢) التعيين:

ونعنى بالتعيين ما تفيده أداة التعريف (اللام) فيما يقترن بها من الأسماء، إذ يدل اقتران الاسم بتلك الأداة على تعيينه وتحديده بين المتكلم والسامع، وبالتالى فإن تجرده منها يدل على نقيض ذلك المعنى، أى على شيوعه أو تنكيره.

والحديث عن وظيفة أداة التعريف فى تراثنا حديث مستفيض ومتشعب أسهمت فيه بيئات ثقافية متنوعة[4]، الأمر الذى يمثل صعوبة أمام محاولة تتبعه واستقصاء ما

---

(١) انظر دلائل الإعجاز ص ١٧٣، مفتاح العلوم ص ١٠٩.

(٢) دلائل الإعجاز ص ١٧٤ - ١٧٥.

(٣) مفتاح العلوم ص ١٠٨.

(٤) انظر على سبيل المثال: مغنى اللبيب جـ ١ ص ٤٨ - ٤٩، المستصفى جـ ١ ص ٢٣١، التجريد على مختصر السعد جـ ١ ص ٣١ وجـ ٢ ص ٢٣٢، السيالكوتى ص ٦ - ٧.

تردد في ثناياه من آراء، هذا فضلا عن أن في محاولة ذلك خروجا بالبحث عن خطته المرسومة، وبحسبنا أن نشير على وجه الإجمال إلى أن التعريف كان - في نظر هؤلاء جميعا - معنى وظيفيا لأداته، بمعنى أنها لا تفيده بذاتها، بل تفيده فيما يصحبها من الأسماء. وبناء على ذلك قسموا وظيفة تلك الأداة بحسب تنوع الأسماء التي تقترن بها إلى قسمين هما:

تعريف العهد - تعريف الجنس

أما تعريف العهد: فالمقصود به الدلالة على أن مدلول الاسم المقترن باللام أمر معهود عهدا ذكريا أي سبق ذكره في سياق الكلام، أو عهدا حضوريا (إذا كان ذلك المدلول ماثلا في الخارج) أو ذهنيا (إذا كان ماثلا في الذهن)، فمثال العهد الذكرى التعريف في قوله عز وجل: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ٣٦] يقول الزمخشرى في تفسير ذلك: «ليس الذكر الذى طلبت كالأنثى التي وهبت لها واللام فيها للعهد»[1]، ومثال العهد الحضورى، التعريف في قولنا: «يا أيها الرجل» ومثال العهد الذهنى التعريف في قوله جل شأنه: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾[2] [الفتح: ١٨].

وأما تعريف الجنس باللام: فذلك إذا كان مصحوبها اسم جنس، ووظيفتها حينئذ تتنوع بتنوع المراد:

فقد تفيد تعريف الحقيقة، أى حقيقة الجنس دون النظر إلى أفراده، فاللام في قوله عز وجل ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: ٢] هي لتعريف حقيقة الحمد ما هو، فهى لتعريف الجنس[3]، وفي قوله جل شأنه ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: ٣٠] لتعريف حقيقة الماء[4].

وقد تفيد العموم واستغراق أفراد الجنس، وذلك كما في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝٣﴾ [العصر]، فاللام المقترنة بالإنسان تفيد استغراق كل أفراده بدليل الاستثناء بعدها[5].

ويرى عبد القاهر الجرجانى أن موقع الاسم المعرف باللام في العبارة له أثره في تحديد وظيفة اللام، وتوجيهها إلى إحدى هاتين الفائدتين فهو يقول:

---

(١) الكشاف جـ١ ص ١٨٦ (٢) انظر مغنى اللبيب جـ ١ ص ٤٨.
(٣) الكشاف جـ ١ ص ٨. (٤) مفتاح العلوم ص ٨٠.
(٥) انظر: الشيرازى / اللمع ص ٤ وكذا الكشاف جـ ٤ ص ٢٣٢ .

«إنا وإن قلنا إن اللام فى قولك: أنت الشجاع للجنس كما هو فى قولهم الشجاع موقى والجبان ملقى فإن الفرق بينهما عظيم؛ وذلك أن المعنى فى قولك: الشجاع موقى أنك تثبت الوقاية لكل ذات من صفتها الشجاعة، فهو فى معنى قولك: الشجعان كلهم موقون. . . وأما فى قولك أنت الشجاع فلا معنى فيه للاستغراق. . . ولكن لحديث الجنسية هنا مذهبا آخر غير ذلك، وهو أنك تعمد بها إلى المصدر المشتق منه الصفة وتوجهها إليه لا إلى نفس الصفة. .ويبين لك أن الأمر كذلك اتفاق الجميع على تفسيرهم له بمعنى الكامل»(١).

فوظيفة لام الجنس المقترنة بكلمة الشجاع وهو مبتدأ تختلف - فى نظر عبدالقاهر- عن وظيفتها حين يكون خبرا، فهى فى الحال الأولى تفيد الاستغراق، أما فى الحال الثانية فإنها تفيد إثبات الحقيقة أو كمال الصفة.

وقد بنى عبد القاهر هذا الرأى - فيما نرجح - على التفرقة التى أشرنا إليها سابقا بين وظيفة الاسم حين يقع مسندا إليه ووظيفته حين يقع مسندا، فإذا كانت وظيفة الاسم المسند إليه الإشارة إلى الذات أو الشخص فإن تعريفه باللام يفيد الاستغراق أى شمول المعنى المثبت لكل الذوات المندرجة تحت مدلوله، أما وظيفة الاسم المسند فهى - كما رأينا - إثبات المعنى المدلول عليه بمادته «إثبات الشجاعة فى قولنا: أنت الشجاع» ولهذا فإن تعريف المسند لا يفيد الاستغراق، بل يفيد الكمال فى المعنى المثبت به، وإنما كان الأمر كذلك لأن المعنى المثبت واحد، فهو محتمل للزيادة والنقصان، ولا يتعدد بتعدد الذوات والأشخاص.

وقد تابع الزمخشرى عبد القاهر فى هذا الرأى، ويتضح ذلك من توجيهه للمعنى فى تعريف كلمة الكتاب فى قوله عز وجل: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢] وذلك حيث يقول: «. . .وأنه الذى يستأهل أن يسمى كتابا، كما تقول هو الرجل أى الكامل فى الرجولية الجامع لما يكون فى الرجال من مرضيات الخصال»(٢).

(٣) تحديد معنى الجملة:

النمط الثالث من أنماط الأدوات هو ما يلخص بمعناه معنى الجملة برمتها، وذلك كأدوات الاستفهام والنفى والتوكيد والتمنى والترجى وما إلى ذلك، فكل أداة من تلك

---

(١) دلائل الإعجاز ص ١٥١ - ١٥٢.

(٢) الكشاف جـ ١ ص ١٩.

الأدوات تمثل قيدا يضاف إلى الجملة فيفيد معنى يتعلق بمعناه الأساسى، أى أن تلك الادوات لا معنى لها فى ذاتها، وأن ما تفيده فى الجملة إنما هو معنى وظيفى لا معجمى.

يقول عبد القاهر عن بعض تلك الأدوات محددا طبيعة وظيفتها: «الضرب الثالث تعلق بمجموع الجملة كتعليق حرف النفى والاستفهام والشرط والجزاء بما يدخل عليه، وذلك أن من شأن هذه المعانى أن يتناول ما يتناوله بالتقليد، وبعد أن يسند شىء إلى شىء، معنى ذلك أنك إذا قلت: ما خرج زيد وما زيد بخارج لم يكن النفى الواقع بها متناولا الخروج على الإطلاق، بل الخروج واقعا من زيد ومسنداً إليه... وإذا قلت: إن يأتنى زيد أكرمه لم تكن جعلت الإتيان شرطا بل الإتيان من زيد، وكذا لم تجعل الإكرام على الإطلاق جزاء للإتيان، بل الإكرام واقعا منك»[1].

ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد أن مصطلح (التعلق) الذى يجعله عبد القاهر وظيفة تلك الأدوات هو غير مصطلح (التعليق) الذى حددناه آنفا بأنه الربط بين عناصر الجملة، فتعلق تلك الأدوات بمجموع الجملة يعنى أن كلا منها لا يقترن بالجملة إلا بعد أن (تترابط) عناصرها، أو - على حد تعبير عبد القاهر - «بعد أن يسند شىء إلى شىء»، ومن هنا فإن وظيفة تلك الأدوات ليست هى الربط بل هى أن تحتوى كل منها بمعناها الخاص معنى الجملة التى تقترن بها[2]، فالمعنى فى قولنا: ما خرج زيد وما زيد بخارج هو (نفى) الخروج عن زيد، ولو أننا حذفنا الأداة هنا لما انعدم نهائيا، إذ يظل الإسناد بعنصريه المترابطين أساسا فى الجملتين.

على أن إدراج عبد القاهر لأدوات الشرط ضمن تلك الأدوات التى تحدد بمعناها معنى الجملة أمر يحتاج إلى نظر، وذلك لأن أداة الشرط لا تتعلق بجملة واحدة، بل بجملتين أو «إسنادين» على حد تعبيره: إسناد فى جملة الشرط وآخر فى جملة الجزاء، ومعنى ذلك أن وظيفة الأداة هى التعليق بين الجملتين حتى تتأدى منهما فائدة لا تنهض إحداهما بأدائها مستقلة عن الأخرى، بل لا ينهضان بأدائها معا بدونها، وبناء على ذلك فإن إدراج أدوات الشرط ضمن أدوات الربط والتعليق أولى.

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٥.

(٢) لعل هذا ما عناه «ابن باجة» حين برر تسمية الأدوات بهذا الاسم بأنها «دالة على أمور إذا أخذت فى المعانى تصرفت بها المعانى بحسب ما يقصد بها» انظر: تعليقات فى كتاب بارى أرميناس/ ابن باجة وابن رشد. تحقيق/ محمد سليم سالم ص ١٦. دار الكتب سنة ١٩٧٦م.

ثانياً- معاني البناء

نقصد بمعاني البناء: العلاقات الماثلة بين الكلم التي يضمها نسق أو بناء لغوي، فتلك العلاقات تمثل مستوى متمايزا من مستويات المعنى؛ إذ إنه يختلف عن المعاني المعجمية للألفاظ، وقد سبق أن رأينا تصريح عبد القاهر بأن معاني الكلمات في قوله عز وجل: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢﴾ [الفاتحة] كل في موقعها غير مدلولاتها المعجمية، ثم هي تختلف - من جهة أخرى - عن معاني التقسيم التي انتهينا منها منذ قليل؛ وذلك لأن معاني التقسيم ترتد إلى طبيعة المبنى الصرفي للكلمة، والنمط الذي ينتمي إليه تقسيم الكلمة اسما كان أو فعلا أو أداة، أما تلك المعاني فإنها ترتد إلى النسق الكلامي، وطبيعة المواقع التي تحتلها العناصر اللغوية في ذلك النسق.

هذه العلاقات التي تنشأ عن تركيب الكلمات وبنائها هي - أولا - علاقات معنوية، أي أن ميدانها هو معاني الكلم في التركيب، وهي - ثانيا - علاقات نحوية، أي أنها وظائف الأبواب النحوية التي تشغلها الكلمات في ذلك التركيب، وقد بذل عبدالقاهر الجرجاني جهدا صادقا في إبراز هاتين الخصيصتين:

أما بيانه لمعنوية العلاقات فيتجلى في مثل قوله:

«معلوم علم الضرورة أن لن يتصور أن يكون للفظة تعلق بلفظة أخرى من غير أن تعتبر حال معنى هذه مع معنى تلك.. ولوكانت الألفاظ يتعلق بعضها ببعض من حيث هي ألفاظ ومع اطراح النظر في معانيها لأدى ذلك إلى أن يكون الناس حين ضحكوا مما يصنعه المجان من قراء أنصاف الكتب ضحكوا عن جهالة... لأنهم لم يضحكوا إلا من عدم التعلق»[(1)].

فاللفظتان في نظر عبد القاهر كما يتضح من هذا النص لا تتجاوران لأمر يرجع إلى طبيعة الحروف أو البنية الصوتية فيهما، وإنما موجب ذلك التجاور هو مايكون بين معنييهما من علاقة تبرر تجاورهما من جهة، وتسهم بتفاعلها مع غيرها من العلاقات داخل العبارة في تشكيل المعنى الكلي لها من جهة أخرى.

وأما بيانه لنحوية تلك العلاقات فذلك ما يتضح في أكثر من موطن في «دلائل الإعجاز»، فهو على سبيل المثال يوضح مصطلح الترتيب بعد أن يشير إلى كثرة تردده دون تحرير مدلوله فيقول:

«... إذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد لذلك معنى سوى أنه يقصد إلى قولك «ضرب» فيجعله خبرا عن زيد، ويجعل الضرب الذي أخبر بوقوعه منه واقعا على عمرو، ويجعل يوم الجمعة زمانه الذي وقع فيه، ويجعل التأديب غرضه الذي فعل الضرب من أجله، فيقول: ضرب زيد عمرا يوم الجمعة تأديبا له، وهذا كما ترى هو توخي معاني النحو فيما بين معاني هذه الكلم»[(2)].

---

(1) دلائل الإعجاز ص ٣١١.

(2) السابق/ ص ٣١٠، وانظر ص ٤٤ - ٤٥.

ولهذه العبارات دلالتها (فوق دلالتها على نحوية العلاقات) على أمرين هما:

* أن تصور العلاقات بين معانى الألفاظ فى العبارة أمر سابق على النطق بها.
* أن الألفاظ لا تحتل مواقعها فى نسق العبارة إلا وفقا لموقع كل منها فى هذا التصور السابق.

فالترتيب - إذن - هو ترجمة لفظية للعلاقات النحوية، أو لنقل: إن الترتيب نحوى معنوى قبل أن يكون لفظيا أو شكليا. وهذا ما يؤكده عبد القاهر فى موطن آخر إذ يقول:

«إنا إذا تأملنا وجدنا الذى يكون فى الألفاظ من تقديم شىء منها على شىء إنما يقع فى النفس إذا اعتبرنا ما توخى من معانى النحو فى معانيها، فأما مع ترك اعتبار ذلك فلا يقع ولا يتصور بحال»[1].

فى ظل هذا التصور لا يكون صواب التركيب فى عبارة مّا إلا مظهرا أو نتيجة لصواب العلاقات بين معانى ألفاظها، وبالتالى يصبح المعنى هو الهدف الأساسى من دراسة النحو لذلك التركيب، فالنحو هو - كما حدده السكاكى - «أن تنحو معرفة كيفية التراكيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى»[2].

وهذا بدوره يقودنا إلى أن نسأل: ما وظيفة الإعراب فى هذا التصور؟.

تتضح تلك الوظيفة فى قول عبد القاهر: «الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذى يفتحها»[3].

فالإعراب فى نظر عبد القاهر ليس تقريرا أو وصفا للسطح الخارجى أو الهيئة الشكلية للكلمات، ولكنه نَفّاذ وراء هذا السطح وكشف عن المعانى أو - بتعبير أدق - العلاقات النحوية بين معانيها، فإذا كانت معانى النحو هى وظائف الكلمات سواء أكانت تلك الوظائف تقسيمية أى راجعة إلى طبيعة المبنى التقسيمى للكلمة أم سياقية أى راجعة إلى طبيعة الموقع الذى تحتله الكلمة فى سياق العبارة - أقول: إذا كانت معانى النحو هى تلك الوظائف فإن وظيفة الإعراب هى الإيضاح لها والإفصاح عنها، فهو كما يقرر عبد القاهر - فى موطن آخر - كالناسب الذى ينمى الكلمات إلى أصولها[4].

---

(١) السابق/ ص ٣٦٠.
(٢) مفتاح العلوم ص ٣٣.
(٣) دلائل الإعجاز ص ٢٣.
(٤) انظر السابق ص ٦.

فحين نقول فى إعراب الكلمات: إن هذه أداة شرط وتلك مبتدأ أو خبر فنحن إنما ننسب الكلمات إلى أبواب وأصول نحوية مقررة وظائفها فى علم النحو، وتلك نظرة تتفق مع ما تقرره الدراسات اللغوية الحديثة بشأن الإعراب - يقول باحث معاصر فى ذلك:

«نحن حين نعرب نترجم الكلمات إلى أبواب ليمكن أن ننظر إليها فى ضوء علاقاتها النحوية، فإذا أعربنا «ضرب محمد عليا» لم نقنع بضرب كما هى، وإنما سميناها باسم باب نحوى هو الفعل الماضى، ولم نقنع بمحمد كما هو فسميناه باسم باب آخر هو الفاعل، ولا بعلى على حاله فسميناه باسم باب هو المفعول»[1].

وإذا كانت وظيفة الإعراب هى الكشف عن العلاقات النحوية بين معانى الكلمات فمن الطبيعى أن الكلمة لا تعرب فى ذاتها أو مفردة، بل إنما تعرب حين يكون لها علاقة بما يجاورها أو يتفاعل معها فى سياق الكلام، وهذا ما يلفت نظرنا إليه السكاكى حيث يصرح بأن الإعراب لا ينتظم الكلمات «إلا بعد أن يكون هناك تعلق ينتظم معانيها»[2].

فى ظل هذا التصور تصبح العلامة الإعرابية على الكلمة بمثابة دليل أو قرينة لفظية على الوظيفة النحوية التى تشغلها الكلمة فى موقعها، فإذا كانت الكلمة صالحة بطبيعة مبناها لشغل مواقع كثيرة فإن اختلاف الحركة الإعرابية عليها من موقع إلى موقع يصبح علامة وإشارة مائزة لوظيفتها الخاصة فى كل منها - يقول الزجاجى فى ذلك:

«إن الأسماء لما كانت تعتورها المعانى فتكون فاعلة ومفعولة ومضافا إليها، ولم تكن فى صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعانى بل كانت مشتركة جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعانى، فقالوا «ضرب زيد عمرا» فدلوا برفع زيد على أن الفعل له، وبنصب عمرو على أن الفعل واقع به»[3].

فالزجاجى يبرر اختلاف الحركة الإعرابية على الاسم بأن مبنى الاسم لا يحدد معناه، وأنه من أجل ذلك تعتوره معان كثيرة، فالأسماء مشتركة، أو لنقل بعبارة محدثة أن مبنى الاسم محتمل تتعدد معانيه الوظيفية بتعدد مواقعه المختلفة، فهو تارة فاعل وتارة مفعول، وتارة مضاف إليه... ومن هنا فإن تعدد الحركات الإعرابية على الاسم

---

(١) د. تمام حسان. مناهج البحث فى اللغة ص ١٩٢. الأنجلو سنة ١٩٥٥م..

(٢) مفتاح العلوم ص ١١٩.

(٣) الزجاجى/ الإيضاح فى علل النحو. ص ٦٩ تحقيق مازن المبارك. مكتبة دار العروبة. بدون تاريخ.

يرجع إلى تعدد وظائفه، حتى تصبح الحركة الإعرابية الخاصة دليلاً على الوظيفة الخاصة له.

ولعله من المناسب هنا أن نشير إلى أن وصف الزجاجي للأسماء في تبرير اختلاف الحركات عليها بأنها «مشتركة» يتفق في دلالته مع وصف السكاكي لها - لهذا الغرض نفسه - بأنها «متناسبة». والمصطلحان لا يختلفان عن مصطلح ثالث أشار إليه ابن فارس في تحديد وظيفة الإعراب حيث يرى أنه الفارق بين المعاني «المتكافئة»[1]، فالاشتراك والتناسب والتكافؤ كلها مصطلحات تدل - فيما أرى - على صلاحية المبنى الواحد لأكثر من وظيفة، وقبوله من أجل ذلك أكثر من علامة إعرابية.

ويمكننا بناء على ذلك أن نضع تبرير الزجاجي السابق في مقولة أعم مؤداها: أن اختلاف الحركة الإعرابية على الكلمة يكون قرينا لتعدد معانيها الوظيفية، وأن لزوم الكلمة حركة إعرابية واحدة (البناء) إنما يكون إذا كانت تلك الكلمة ذات معنى واحد أو وظيفة واحدة يحددها مبناها، ومن هنا كانت الأدوات كلها مبنية، وذلك لأن لكل أداة منها مبنى خاصا تتحدد به وظيفتها الخاصة.

وبناء على ذلك نستطيع أن نعلل الإعراب والبناء في الأفعال، فصيغة (ضرب) تحدد زمن الماضي، وصيغة (اضرب) تحدد زمن الاستقبال، ومن أجل ذلك كان الماضي والأمر مبنيين، أما المضارع فإنه معرب لأنه يشبه الاسم في الخصيصة السابقة، وذلك لأن صيغته تحتمل أمرين هما الحال والاستقبال[2].

لم تكن العلامة الإعرابية في هذا التصور - إذن - مجرد إضافة شكلية تتشح بها الكلمة، بل هي بالدرجة الأولى رمز دال على الوظيفة النحوية الخاصة بالكلمة التي تحملها، ومن ثم فإن تغير العلامات الإعرابية للكلمات في تركيب ما إنما يعني تغيرا في وظائف تلك الكلمات، وتغيرا - بالتالي - في المعنى الكلي أو الدلالي لذلك التركيب.

ولعل مما يدعم الوعي بذلك تلك المناظرة التي يحكيها أبو حيان التوحيدي بين الكسائي النحوي وأبي يوسف الفقيه: فلقد سأله الكسائي قائلا: ما تقول في غلام لك قُتِل فاتهمت به رجلين فسألتهما عن أمره فقال أحدهما: «أنا قاتلُ غلامِك» وقال الآخر: «أنا قاتلٌ غلامَك» أيهما القاتل عندك؟ وتشير الرواية إلى عجز أبي يوسف عن

(١) انظر: مفتاح العلوم ص ٦١، الصاحبي: ابن فارس ص ٤٢ المكتبة السلفية سنة ١٩١٠م، وكذا: المثل السائر ص ٥.

(٢) انظر: مفتاح العلوم ص ٦٨.

التفرقة بين التركيبين، وعن إدراك أن المعنى فى التركيب الأول - كما بيّن الكسائى بعد ذلك - هو أنا قتلته، أما المعنى فى التركيب الثانى فهو مجرد التهديد بالقتل»[1].

ومهما يكن القول فى مدى صحة تلك الرواية، فإنها - فى حد ذاتها - دليل على الوعى المبكر بما نحن بصدده من أن اختلاف العلامات الإعرابية ليس اختلافا فى أشكال الكلمات وهيئاتها فحسب، بل هو بالدرجة الأولى اختلاف فى وظائفها ومعانيها، ولعل هذا هو السر فى تردد عبد القاهر بين جعل الإعراب لفظا فى موطن، وتصريحه بأن الإعراب فى الحقيقة معنى لا لفظ فى موطن آخر[2].

بقى أن نشير إلى أنه إذا كان الإعراب كما رأينا هو إيضاح الوظيفة النحوية للكلمة فإن هذا الإيضاح قد يحتاج إلى تصور المعنى المعجمى للكلمة، أو إلى تصور المعنى الدلالى للجملة كلها؛ فليس الإعراب فرعا للمعنى الوظيفى دون المعجمى والدلالى دائما كما يرى بعض[3] الباحثين، وذلك لأن مستويات المعنى فى التركيب إنما تعمل متآزرة لا متتابعة أو منفصلا بعضها عن بعض، فإذا كان الإعراب يكشف عن العلاقات النحوية، فإن تلك العلاقات هى علاقات بين المعانى المعجمية للكلمات من جهة ووسائل تشكيل المعنى الدلالى من جهة أخرى، ولذا فمن الطبيعى أن يكون كل من هذين المعنيين بمثابة ضوء كاشف يستمده الإعراب كلما دعا إلى ذلك داع من لبس أو غموض.

ونستطيع أن نجد دليلا على حاجة الإعراب إلى تصور المعنى المعجمى فيما يرويه ابن هشام عن نفسه حيث يقول: «سألنى أبو حيان وقد عرض اجتماعنا: علام عطف بحقلّد فى قول زهير:

تقى نقى لم يكثر غنيمة ... بنكهة ذي القربى ولا بحقلّد

فقلت: حتى أعرف ما الحقلّد؟»[4].

ودليل آخر على ذلك نجده لدى الزمخشرى فى توجيهه لإعراب كلمة «كلالة» فى قول الله عز وجل: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً﴾ [النساء: ١٢] فهو يرى أن الكلالة إذا كان المراد بها من لم يخلف ولدا ولا والدا أو من ليس بولد ولا والد من المخلفين فإنها

---

(١) انظر: أبو حيان التوحيدى/ البصائر والذخائر جـ ٣ ص ٢٥٢. تحقيق إبراهيم الكيلانى. ط الإنشاء بدمشق، بدون تاريخ.

(٢) انظر: المقتصد جـ ٢ ص ٣٥، وقارن بدلائل الإعجاز ص ٣٤٨.

(٣) انظر: د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٨٢.

(٤) مغنى اللبيب جـ ٢ ص ١١٩.

تعرب حالا أو خبرا لكان، أما إذا كان المراد بها مجرد القرابة فإنها تعرب مفعولا لاجله[1]. ومقتضى كلام الزمخشرى هنا فى توجيه إعراب الكلمة أن هذا التوجيه لا يتحدد إلا فى ضوء معرفة المدلول المعجمى الخاص للكلمة، ولعل هذا ما يعنيه السكاكى بقوله: «كل واحد من وجوه الإعراب دال على معنى»[2].

وأما حاجة الإعراب إلى تصور المعنى الدلالى فنسوق دليلا عليه ما يقوله عبدالقاهر فى إعراب بيت أبى تمام:

لعاب الأفاعى القاتلات لعابه ... وأرى الجنى اشتارته أيد عواسل

«إنك إن قدرت أن لعاب الأفاعى مبتدأ ولعابه خبر كما يوهمه الظاهر أفسدت عليه كلامه وأفسدت الصورة التى أرادها فيه، وذلك أن الغرض أن يشبه مداده بأرى الجنى... وهذا المعنى إنما يكون إذا كان لعابه مبتدأ ولعاب الأفاعى خبرا»[3].

فتوجيه عبد القاهر لإعراب البيت يدل دلالة واضحة على أن إعرابه لم يقم إلا على أساس من تصور المعنى الدلالى، فإغفال هذا المعنى والإعراب بناء على تصور المعنى الوظيفى وحده (وهو ما يوهمه الظاهر) يجر إلى الخطأ ويفسد المعنى المراد للشاعر.

ونجد دليلا آخر على ذلك فى توجيه الزمخشرى لتعلق الظرف فى قوله عز وجل: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي﴾ [مريم: ٥] بناء على تصور المعنى فى الآية الكريمة، فهو يقول: «وهذا الظرف لا يتعلق بخفت لفساد المعنى، ولكن بمحذوف أو بمعنى الولاية فى الموالى أى خفت فعل الموالى وهو تبديلهم وسوء خلافتهم من ورائى»[4].

ونستطيع القول بناء على ما تقدم من نصوص: أن الإعراب ليس فرعا للمعنى الوظيفى وحده، وإنما هو تصور له فى ضوء تفاعله مع كل من المعنيين المعجمى والدلالى.

* * *

(١) انظر: الكشاف جـ ١ ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٢) مفتاح العلوم ص ١٠٩.

(٣) انظر: دلائل الإعجاز ص ٢٨٣ - ٢٨٤.

(٤) الكشاف: جـ ٢ ص ٤٠٢.

المبحث الثانى

التعدد والاحتمال فى الدلالة النحوية

لكى نحدد المقصود بالتعدد والاحتمال نود أن نشير - أولا - إلى أن الدلالة النحوية تتشابه مع الدلالة الإفرادية من حيث انتماؤها إلى العرف اللغوى أو المواضعة فى نظر البلاغيين، وهذا ما عناه عبد القاهر الجرجانى حيث جمع بين الكلم المفردة والمبانى والصيغ النحوية تحت مقولة «أوضاع اللغة التى لم توضع لتعرف معانيها فى أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد» ومقتضى ذلك أن الدلالة النحوية تتسم بعدة سمات منها:

(أ) سبق المعنى على المبنى:

إذ المواضعة لا تتصور إلا على معلوم كما صرح عبد القاهر من قبل؛ فمن المستحيل أن يتوقف علمنا بمعانى النحو ووظائفه على الصيغ والمبانى الموضوعة إزاءها «. . . وحتى لو لم يكونوا قالوا «فعل ويفعل» لما كنا نعرف الخبر فى نفسه ومن أصله، ولو لم يكونوا قد قالوا «افعل» لما كنا نعرف الأمر من أصله ولا نجده فى نفوسنا، وحتى لو لم يكونوا قد وضعوا الحروف لكنا نجهل معانيها، فلا نعقل نفيا ولا نهيا ولا استفهاما ولا استثناء. . »[1].

فعبد القاهر هنا يرى أن الصيغ والقوالب النحوية لم توضع للتعريف بمعانيها، بل لتوظيفها فى الكلام، ومقتضى ذلك أن معانى الخبر والأمر والنهى والاستفهام وما إلى ذلك إنما هى - فى نظره - نُظُم وأنماط عقلية يكتسبها الفرد لا عن طريق اللغة بل عن طريق إمكاناته وقدراته العقلية، أى أنها تنتمى إلى الإدراك العقلى الذى هو نشاط إنسانى عام، وهى - من ثم - لا تختلف باختلاف الأمم وتنوع اللغات، ولعل هذا ماعناه صاحب «نقد النثر» حين قرر أن الخبر والطلب هما من المعانى التى نجدها فى لسان العرب كما نجدها لدى غيرهم[2].

(ب) ارتباط الدلالة النحوية بالنظام الخاص للغة:

فلكل لغة مواضعاتها، أى طرقها ووسائلها الخاصة التى تتمايز بها من سواها فى الدلالة على تلك المعانى أو الأنماط العقلية العامة، وبناء على ذلك كان الإحساس بأن مجرد المعرفة بتلك الأنماط لا يكفى فى فقه لغة من اللغات ما لم يشفعه وعى تام

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٤١٥ - ٤١٦.

(٢) انظر: نقد النثر ص ٤٤، وكذا: الغزالى/ المنخول من تعليقات الأصول ص ١٣٨.

بنظامها النحوى الخاص، والفروق الدقيقة التى يراعيها فى الدلالة عليها، وإلى ذلك يشير أبو سعيد السيرافى فى مناظرته لمتى بن يونس حيث يقول:

«أسألك عن حرف واحد هو دائر فى كلام العرب، ومعانيه متميزة عند أهل العقل فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسططاليس الذى تدل به، وتباهى بتفخيمه، وهو الواو، وما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه واحد أو وجوه[1]؟

فهذا السؤال الذى يحمل شيات التحدى إنما هو لفت لنظر المنطقى إلى أن المعانى النحوية التى حددها وميزها المناطقة إن هى إلا مقولات عامة تتنوع طرق الدلالة عليها بتنوع اللغات، ومن هنا فإن الحاجة ماسة إلى تفهم طبائع المبانى والصيغ الدالة عليها، ووجوه استخدامها فى النظام اللغوى الخاص بكل لغة، ولذلك حين يقول متى: «يكفينى من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف» يرد عليه أبو سعيد: «أخطأت؛ لأنك فى هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وضعها وبنائها على الترتيب الواقع فى غرائز أهلها، وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف، فإن الخطأ والتحريف فى الحركات كالخطأ والفساد فى المتحركات»[2].

فالسيرافى فى هذا الرد يعتمد على مبدأ من المبادئ الثابتة التى لا سبيل إلى الجدال فيها ، فمن المسلم به أن الاجتزاء أو النظرة العجلى فى نظام أى لغة أجنبية لا يكفى أى منهما لخلق متكلم بتلك اللغة؛ إذ لا غنى عن الإحاطة الشاملة بهذا النظام سواء فيما يتعلق بالكلمات ووجوه صوغها، أم بطرق بنائها وترتيبها، فكل ذلك قواعد ومواضعات لا مناص من التزامها والنسج على منوالها، ولا مجال للزيغ عنها أو التحريف فيها ما أراد المرء الإفصاح عن ذات نفسه بتلك اللغة.

(جـ) تمايز الدلالة النحوية فى النظام اللغوى عنها فى الكلام:

فالدلالة الوضعية ليست - كما أسلفنا القول فى الدلالة الإفرادية - سوى صورة مجردة (غير منطوقة) لعلاقة الرمز اللغوى بالمعنى فى عرف الاستعمال، ومغزى ذلك أن المبانى والصيغ النحوية فى النظام اللغوى (أى فى صورتها الوضعية) إنما هى قوالب مجردة، أى أنها لاتفيد وظائفها الموضوعة إزاءها إلا إذا قصدها المتكلم وتجسدت فى كلام فعلى، فالوظيفة النحوية لا تتحقق - كما يرى باحث معاصر - إلا إذا تشكل

---

(١) انظر: أبو حيان التوحيدى/ الإمتاع والمؤانسة جـ ١ ص ١١٦.
(٢) السابق ص ١١٥.

المبنى الدال عليها فى علامة لغوية خاصة تتفاعل مع علامة أو علامات أخرى فى سياق الكلام(١).

إنه إذا كانت صيغة (فَعَلَ) - على سبيل المثال - موضوعة لمعنى الخبر أو «إثبات الشيء للشيء» (كما صرح عبد القاهر من قبل) فإنها لا تفيد ذلك المعنى بذاتها فى نظره، بل لا تفيده إلا إذا تلبست بمادة معجمية خاصة (كمادة: خ . ر . ج) ثم أسندت إلى مسند إليه معين كما فى «خرج محمد» مثلا، أما بدون ذلك فإن معنى الخبر لا يتحقق، بل تكون حينئذ هى «وصوتا تصوته سواء» على حد تعبير عبد القاهر(٢).

وقد أشار بعض النحاة إلى طبيعة الدلالة النحوية حيث يقول مفسرا وضع الباء للإلصاق: «إنها لا تدل على الإلصاق حتى تضاف إلى الاسم الذى بعدها لا أنه يتحصل منها منفردة، وكذلك القول فى لام التعريف ونحوها من حروف المعانى»(٣).

وإذا كانت المبانى والصيغ النحوية فى أصل وضعها هى قوالب مجردة لا تفيد بذاتها فما الفائدة من وضعها إذن؟

يحدد ابن سنان الخفاجي تلك الفائدة حيث يقول بعد أن بين ارتباط الدلالة بالقصد فى الكلام: «ولا يلزم على هذا أن تكون المواضعة لا تأثير لها؛ لأن فائدة المواضعة تمييز الصيغة التى متى أردنا مثلا أن نأمر قصدناها»(٤).

ففائدة الوضع فى نظر ابن سنان هى تمييز الصيغة التى يتجه إليها القصد عند إرادة المعنى، والمقصود بهذا التمييز - فيما نرى - هو تجريد القالب أو الصورة الشكلية التى يتلبس بها المعنى فى إطار الاستعمال، فصيغة، «افعل» مثلا هى قالب لمعنى الأمر يتم تحديده (أو تجريده) عن طريق استقراء نماذج ذلك المعنى فى النصوص والمواقف اللغوية المتنوعة؛ إذ يتبين من ذلك الاستقراء أن معنى الأمر لا يفارق تلك الصيغة، وبالتالى فإنها تصبح «صورة وضعية» لمعنى الأمر بحيث «متى أردنا أن نأمر قصدناها» على حد تعبير الخفاجي.

تختلف الدلالة النحوية فى إطار الاستعمال - إذن - عنها فى نظام اللغة، فوجودها فى ذلك النظام هو وجود تجريدى غير منطوق أو غير موظف، أما فى الاستعمال فإن وجودها يكون وجودا حقيقيا له فعاليته فى تشكيل دلالة التركيب، أو

---

(١) انظر: د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص ٨٢.

(٢) انظر: دلائل الإعجاز ص ٣١٨. وكذا ص ٣١٦.

(٣) ابن يعيش/ شرح المفصل جـ ٨ ص ٣.

(٤) ابن سنان الخفاجى/ سر الفصاحة ص ٣٣.

لنقل - بعبارة معاصرة - : إنها فى هذا النظام جزء من اللغة، أما فى الاستعمال فهى جزء من الكلام.

لعلنا نستطيع فى ضوء ما تقدم أن نحدد المقصود بسمة التعدد والاحتمال فى الدلالة النحوية، تلك السمة التى كان لوعى البلاغيين بها أثره فى ميدان البحث البلاغى.

فالمراد بالتعدد هو إما تعدد المعانى والوظائف النحوية للمبنى الواحد الذى يحتمل الدلالة على أى منها عند الكلام، أو تعدد المبانى والصيغ إزاء المعنى الواحد الذى يحتمل الدلالة عليه بكل منها، ولا يعنينا هنا استقصاء نماذج التعدد[1] فى كل من هاتين الصورتين، وإنما الذى يعنينا هو أن نشير إلى أنهما لا تتحققان فى الدلالة النحوية إلا فى وجودها التجريدى فى «نظام اللغة»، أما عند الاستعمال فإننا لا نكون إلا إزاء مبنى واحد لمعنى واحد يحدده قصد المتكلم، ويدرك من كلامه فى ضوء قرائن السياق[2].

لقد كان لوعى البلاغيين بتلك السمة أثره العميق فى ميدان البحث البلاغى، بل أكاد أقول: إن إحساس عبد القاهر الجرجانى بقيمة استثمار تلك السمة فى صحة التراكيب وفى فنيتها كان هو المحور الأساسى لنظرية النظم لديه، ويتجلى ذلك بصورة واضحة فى ترديده لهذين المصطلحين اللذين كانت نظراته فيهما وتطبيقاته عليهما منبتا لكثير من المباحث البلاغية عنده، هذان المصطلحان هما: «الوجوه» و«الفروق» فتأمل هذين المصطلحين فى سياقاتهما المتعددة لديه يدل دلالة واضحة على أنه لا يعنى بهما سوى اتسام المعنى النحوى بتلك السمة التى نحن بصددها، ولنستمع إليه يقول على سبيل المثال:

«لا نعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر فى وجوه كل باب وفروقه فينظر فى الخبر إلى الوجوه التى تراها فى قولك: زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، والمنطلق زيد... وفى الشرط والجزاء إلى الوجوه التى تراها فى قولك: إن تخرج أخرج، وإن خرجت خرجت، وإن تخرج فأنا خارج، وأنا خارج إن خرجت، وأنا إن خرجت خارج،... وينظر فى الحروف التى تشترك فى معنى، ثم ينفرد كل واحد منها فى خصوصية فى ذلك المعنى فيضع كلا من ذلك فى خاص معناه نحو أن يجىء «بما» فى نفى الحال، و«بلا» إذا أراد نفى الاستقبال، و«بإن» فيما يترجح بين أن يكون وألا يكون، و«بإذا» فيما علم أنه كائن....»[3].

---

(1) من الصورة الأولى على سبيل المثال حروف الجر التى لكل منها أكثر من معنى وظيفى، ومن الصورة الثانية معانى الشرط والنفى والاستفهام التى يدل على كل منها أكثر من أداة.

(2) انظر: د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٦٣.

(3) دلائل الإعجاز ص ٦٤.

فهذه العبارات (المجتزأة من نص طويل لعبد القاهر) تدل بوضوح على ما يأتى:

(أ) أن معانى النحو كالخبر والشرط والنفى والحال وغيرها (مما يسميها عبد القاهر أبوابا) هى معان أو مقولات عامة كل منها يحتمل فى الدلالة عليه مبانى متعددة.

(ب) أن تعدد المبانى للمعنى الواحد لا يكون إلا لما بينها من «فروق» فى وجوه دلالتها عليه يسيغها أو يحتملها ذلك المعنى، فالفرق بين «إن وإذا» على سبيل المثال هو أن كلا منهما تختص بوجه فى دلالتها على المعنى العام (الشرط) الذى يحتمل الوجهين معا؛ إذ الشرط يحتمل أن يكون فى أمر مشكوك فيه فيكون «بإن» أو فى أمر محقق فيكون «بإذا».

(جـ) يترتب على ذلك أن تعدد المبانى إزاء المعنى الواحد يقتضى من المتكلم أو الناظم أن يكون على وعى بتلك «الفروق» بينها، أى بالجهة الدلالية الخاصة بكل منها فى أدائه، فمراعاة تلك الفروق هى - فى نظر عبد القاهر- سبيل صحة النظم، وهى فى الوقت نفسه سبيل المزايا والقيم الجمالية التى تحدث فيه، وهذا ما يصرح به عبد القاهر حيث يقول بعد النص السابق مباشرة:

«فيضع كلا من ذلك فى مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغى له»[1].

ولسنا هنا بصدد تطبيقات عبد القاهر ومن تابعه من البلاغيين على تلك الفروق[2]، فلنا عودة إلى ذلك عند معالجة المعنى البلاغى، وبحسبنا هنا أن نشير على وجه الإجمال إلى أن القيمة الفنية للنظم فى نظر عبد القاهر إنما هى تلك التى تنشأ عن «حسن التخير» بين تلك الفروق النحوية.

بقى أن نشير إلى أن عبد القاهر كان على وعى بما أشرنا إليه منذ قليل من أن تلك الفروق أوالوجوه، أو هذا التعدد والاحتمال فى الدلالة النحوية إنما هو سمة لها فى وجودها التجريدى فحسب، أى ما دامت جزءا من اللغة لا من الكلام، وهذا فى نظرنا هو ما عناه بقوله:

«واعلم أنا لم نوجب المزية من أجل العلم بأنفس الفروق فنستند إلى اللغة، ولكنا أوجبناها للعلم بمواضعها، وما ينبغى أن يصنع فيها، فليس الفضل للعلم بأن الواو للجمع والفاء للتعقيب بغير تراخ، وثم له بشرط التراخى، وإن لكذا وإذا لكذا، ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت وألفت رسالة أن تحسن التخير»[3].

* * *

---

(١) السابق ص ٦٥.

(٢) الواقع أن الحديث عن تلك الفروق قد شغل حيزا كبيرا من اهتمام عبد القاهر فى دلائل الإعجاز: فهناك فروق فى الإثبات، وفروق فى الحال، وفروق فى التعريف... وكانت تطبيقاته على كل تلك الفروق هى المهاد الذى نضجت فيه كثير من تلك المباحث التى سميت بعده باسم «علم المعانى».

(٣) دلائل الإعجاز ص ١٩٢ - ١٩٣.

المعنى التركيبى (الغرض)



أولا: مفهوم المعنى التركيبى

ثانيا: خصائص المعنى التركيبى

أولا- مفهوم المعنى التركيبى:

يمثل الغرض الذى يقصده المتكلم ويفيده المتلقى من الدلالة التركيبية للكلام مستوى من مستويات المعنى فى تراثنا البلاغى، بل لقد كان إطلاق مصطلح المعنى على هذا المستوى هو أكثر استخداماته شيوعا فى ذلك التراث، وهذا أمر يبرره أن ذلك المعنى كان يمثل فى نظر البلاغيين المحورالرئيسى الذى يلتف حوله ما سواه من مستويات المعنى: فهو يمثل - من جهة - أساس الفائدة التى من أجلها وضعت الكلم إزاء مدلولاتها المعجمية، وفى ظلها قننت الصيغ والمبانى النحوية إزاء ما تؤديه من معان ووظائف، وهو يعد - من جهة أخرى - أصل المعنى فى كل تعبير كلامى سواء أكان ذلك التعبير تقريريا مجردا أم بلاغيا فنيا.

ونستطيع القول بناء على ما انتهينا إليه فى الفصلين السابقين: إن المعنى بهذا المفهوم ينتمى فى نظر هؤلاء البلاغيين إلى الكلام لا إلى اللغة بالمفهوم المعاصر لهذين المصطلحين، فإذا كانت المعانى المعجمية والنحوية - فى ذاتها - أو فى أصل وضعها- مجرد صور وأنماط عقلية مجردة تختزن سلبيا فى ذهن المرء نتيجة احتكاكه بالبيئة أو العرف اللغوى فإن هذا المعنى ليس إلا نتاج النشاط الإيجابى الذى يقوم به الفرد المتكلم، إذ يقوم عقله باستثارة تلك الصور الكامنة لديه، ثم بربطها (أو نظمها) فى علاقات تتفاعل فى إطارها بحيث تتجسد رموزها اللغوية على لسانه فى هيئات وأنساق خاصة تفصح عن أغراضه ومعانيه، هذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر الجرجانى حيث يصرح بأن معانى الكلام هى (معان ينشئها الإنسان فى نفسه، ويصرفها فى فكره، ويناجى بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض)[1].

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٤٠٦، وانظر ص ٤٠ - ٤١.

ولقد سبق أن أشرنا - فى الفصل الأول - إلى أن المعانى المفردة فى نظر عبدالقاهر ومن لف لفه من البلاغيين لا تكاد تختلف عن المعانى التصورية فى نظر المناطقة، وهنا نشير إلى أن مفهوم «التصديق» لدى المناطقة قد كان رافدا من روافد النظرة إلى المعنى التركيبى لدى البلاغيين، وبحسبنا أن نشير فى تأكيد ذلك إلى عدة أمور:

أولا: أن المعانى التصديقية هى معان مركبة، فالتصديق يختلف عن التصور فى أنه ليس إدراك المفردات، بل هو إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفى أو الإثبات، فلقد حدد المناطقة المعانى التصديقية بأنها هى التى «تؤلف بعضها إلى بعض، وهى المعقولات المركبة والمفصلة، والمركبة هى التى أثبت فيها معقول لمعقول، والمفصلة هى التى سلب فيها معقول عن معقول..»[1]. وهذا بعينه ما يشير إليه عبد القاهر حيث يقول محددا طبيعة هذا المعنى:

«اعلم أن معانى الكلام كلها معان لا تتصور إلا بين شيئين، والأصل الأول هو الخبر... ومن الثابت فى العقول والقائم فى النفوس أنه لا يكون خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه، لأنه ينقسم إلى إثبات ونفى، والإثبات يقتضى مثبتا ومثبتا له، والنفى يقتضى منفيا ومنفيا عنه...»[2].

فعبد القاهر هنا يرى أن معانى الكلام لا تتمثل إلا فى النسب والعلاقات التى يتصورها المتكلم بين معانى الكلم، وعباراته فى هذا الصدد تدل على أن تلك المعانى فى نظره ترتد فى أساسها إلى معنى التصديق، وذلك لأنه يرى أن الخبر هو أول المعانى وأصلها، وليس ذلك - فيما يبدو - إلا لأن علاقتيه (الإثبات والنفى) هما علاقتا (التركيب والتفصيل) المنطقيتين، وهو رأى نجده لدى كثير غير عبد القاهر، وقد ترتب عليه إرجاع كل معانى الكلام إلى معنى الخبر، وهذا ما سنناقشه بعد قليل.

ثانيا: أشرنا فى الفصل الأول إلى أن المناطقة والفلاسفة قد خصوا الإدراك التصورى بقوة من قوى النفس الباطنة فى نظرهم وهى الحافظة أوالعقل النظرى على حين جعلوا للتركيب والتفصيل بين المعانى (التصديق) قوة أخرى هى «المفكرة» أوالعقل بالفعل، وهنا نشير إلى أن هذا التخصيص كان وجها من وجوه تفرقة الباحثين فى الدلالة بين الدلالتين المعجمية والنحوية من جهة والدلالة التركيبية على المعنى الذى نحن بصدده من جهة أخرى. نجد تلك التفرقة لدى ابن جنى عند حديثه عما أسماه «الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية» وهو يعنى باللفظية دلالة مادة اللفظة على معناها المعجمى، وبالصناعية دلالة صيغتها على وظيفتها النحوية، وبالمعنوية دلالتها على المعنى المقصود من الكلام، وإدراك الدلالتين الأوليين فى نظر ابن جنى هو من باب المعلوم بالمشاهدة، أما الدلالة الأخيرة فيقول عنها:

---

(١) الفارابى/ شرح كتاب أرسطاليس فى العبارة ص ٢٦، وانظر محك النظر/ الغزالى ص ٥.

(٢) دلائل الإعجاز ص٤٠٥.

«إنها لاحقة بعلوم الاستدلال، وليست فى حيز الضروريات، ألا تراك حين تسمع «ضرب» قد عرفت حدثه وزمانه، ثم تنظر فيما بعد فتقول: هذا فعل ولا بد له من فاعل، فليت شعرى من هو؟ وما هو؟ فتبحث إلى أن تعلم الفاعل من هو وماحاله من موضع آخر لا من مسموع «ضرب»»[١].

فمعنى أن الدلالتين اللفظية والصناعية، أو بتعبير آخر المعجمية والنحوية هما من المعلوم بالمشاهدة هو فيما أرى أن كلا منهما هو صورة ثابتة تختزن فى ذهن الفرد بحيث يمكنه استثارتها بيسر وتلقائية كلما طرق سمعه رمزها العرفى الخاص، أما الدلالة المعنوية فهى لا تدرك من الكلمة فى ذاتها، بل من علاقتها بغيرها من الكلمات، ومن ثم فإن وسيلة إدراكها هى عقل المتكلم وما يقوم به فكره من بحث ونظر واستدلال[٢] حتى يتم له إدراك طبيعة تلك العلاقة.

وقد استند عبد القاهر على ذلك فيما يراه من أنه لا فضل للمتكلم فى العلم بالألفاظ فى ذاتها، فذلك - على حد تعبيره - «لا يعدو أن يكون علما باللغة وبأنفس الكلم المفردة، وبما طريقه طريق الحفظ دون ما يستعان عليه بالنظر ويوصل إليه بإعمال الفكر»[٣].

ثالثا: لقد عرف التصديق لدى المناطقة بأنه «ما يحتمل الصدق والكذب» أو بأنه «الحكم على الشىء» أو هو «إدراك الشىء مع الحكم عليه»[٤]، وكلها تعريفات تدل على أن المعانى التصديقية فى نظرهم هى النسب الذهنية التى يقيمها المتكلم بين المعانى المفردة، والتى قد تتفق أو تختلف مع النسب الخارجية المتحققة فى الواقع، ومقتضى ذلك أن تلك المعانى لا تنسب إلا إلى المتكلم، لأنها وليدة فكره ونتاج قصده، ومن هنا كانت مناط الحكم عليه بالصدق أو الكذب - ونظرة إلى تحديد البلاغيين لمصطلح الخبر الذى هو أول المعانى وأصلها فى نظرهم نجد أنه لا يكاد يختلف لديهم عن التصديق فى هذا الصدد.

يقول عبد القاهر:

«كما لا يتصور أن يكون ههنا خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه كذلك لايتصور أن يكون خبر حتى يكون له مخبر يصدر عنه ويحصل من جهته، ويكون له نسبة إليه، وتعود التبعة فيه عليه فيكون هو الموصوف بالصدق إن كان صدقا وبالكذب إن كان كذبا»[٥].

---

(١) انظر: ابن جنى/ الخصائص جـ ٣ ص ٩.

(٢) لعله من أجل ذلك كان علم الاستدلال لدى السكاكى مكملا لعلم المعانى. انظر: مفتاح العلوم ص ١٨٢ وما بعدها.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٣٠٣.

(٤) انظر: ابن سينا/ النجاة ص ١٥، الفخرالرازى/ محصل أفكار المتقدمين ص ١٦.

(٥) دلائل الإعجاز ص ٤٠٦.

ومن هذا المنطلق ذاته يصرح عبد القاهر - فى موطن آخر - بأن مرد الإثبات والنفى فى الخبر ليس هو النسبة الخارجية الماثلة بين مدلولى طرفيه فى الخارج، بل هو النسبة الذهنية التى هى حكم المتكلم بأحدهما على الآخر يقول:

«إن مدلول اللفظ ليس هو وجود المعنى أو عدمه، ولكن الحكم بوجود المعنى أو عدمه، وإن ذلك أى الحكم بوجود المعنى أو عدمه حقيقة الخبر، إلا أنه إذا كان بوجود المعنى من الشىء أو فيه سمى إثباتا وإذا كان بعدم المعنى وانتفائه عن الشىء سمى نفيا».

ولم تختلف نظرة البلاغيين لمعنى الخبر عن تلك النظرة لدى عبد القاهر، فهذا هو الفخر الرازى يقول:

«قولك خرج زيد لا دلالة على خروج زيد بل على حكمك بذلك، إذ لو كان على خروج زيد لكانت هذه الألفاظ متى وجدت وجد خروج زيد»[1].

ويقول السكاكى:

«اعلم أن مرجع الخبرية واحتمال الصدق والكذب إلى حكم المخبر الذى يحكمه فى خبره بمفهوم لمفهوم»[2] وهى عبارات واضحة الدلالة على أن الخبر لا يدل على النسبة الواقعية، بل على رؤية المتكلم لتلك النسبة، ومن هنا يكون احتماله للصدق والكذب.

وإذا كان المعنى بهذا المفهوم هو «الحكم» الذى يقيمه عقل المتكلم فإن مغزى ذلك أنه يتمايز من المعنيين السابقين اللذين لا يرتد كل منهما - فى ذاته - إلا إلى العرف أو المواضعة، أجل إن الدلالة عليه لا تكون إلا عن طريق التركيب أو الجمع بين هذين المعنيين، ولكن يبقى التمايز واضحا فى أن المعنى حينئذ لا يكون حاصل هذا الجمع، بل هو الغرض الذى يقصده المتكلم من ورائه.

ونستطيع أن نبرز صورة هذا التمايز فى نظر البلاغيين عن طريق استعراض أهم الخصائص التى يتفرد بها لديهم هذا المستوى - دون المستويين السابقين - من المعنى.

وهذا هو موضوع المبحث التالى:

* * *

---

(١) الفخر الرازى/ نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ٣٧.

(٢) مفتاح العلوم ص ٧٢، وانظر: السيوطى/ المزهر جـ ١ ص ٣٩.

ثانيا - خصائص المعنى التركيبي:

أود قبل تناول تلك الخصائص أن أشير إلى ملاحظة جوهرية، وهي أن المعنى الذى نحن بصدده هوالغرض الذى تفرزه الدلالة التركيبية فى الكلام، تلك الدلالة التى تكون تقريرية مجردة تارة، وتصويرية فنية تارة أخرى، فالغرض أو المعنى (بهذا المفهوم) هو ماثل فى كل تركيب مفيد أيا كانت طبيعة لغته، وبناء على ذلك فإن الخصائص التى سنفصل القول فيها الآن هى تلك التى تميز المعنى بهذا المفهوم من كل من المعنيين المعجمى والنحوى، أو - بتعبير آخر - هى التى تفرق بين الدلالة فى «الكلام» والدلالة فى «اللغة»، أما التفرقة بين طريقتى التعبير عن هذا المعنى فهى موضوع حديثنا فى الباب الثانى من هذا البحث.

ونستطيع فى ضوء هذه الملاحظة أن نقول: إن الخصائص الجوهرية التى تميز هذا المعنى هى:

أ- الفائدة.

ب- الإسناد.

جـ- القصد.

وتلك الخصائص هى ما سنتناولها فيما يلى:

(أ) الفائدة:

حين صرح عبد القاهر الجرجانى بأن «الألفاظ المفردة لم توضع لتعرف معانيها فى أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد»[1]- أقول: حين صرح بذلك كان يود التفرقة - على أساس الإفادة - بين الدلالات الإفرادية للكلم والدلالة التركيبية لها، فالكلمة المفردة لها دلالة على معناها الذى وضعت إزاءه، ولكننا لا نفيد من تلك الدلالة فى ذاتها شيئا ما؛ إذ إن معنى الكلمة قد سبق أن حصلناه وارتسمت صورته فى أذهاننا قبل وضعها، وبناء على ذلك فإن وظيفة وضع الكلمات ليست هى التعريف بالمعانى المفردة لها،بل هى أن تضم[2] تلك الكلمات (مصطحبة تلك

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٤١٥.

(٢) يقول السكاكى: «إن الغرض الأصلى من وضع الكلم هو التركيب لامتناع وضعها إلا لفائدة، وامتناع الفائدة فيها غير مركبة» مفتاح العلوم ص ٦١ وانظر: المزهر جـ ١ ص ٤١.

المعانى) فى بناء لغوى تتفاعل فيه فينتج عن تفاعلها معنى آخر أو معان أخرى هى ما يطلق عليها عبد القاهر (الفوائد)، ومقتضى ذلك أن الفائدة هى نتاج الدلالة التركيبية لا الإفرادية، وهذا ما قرره الزجاجى قبل عبد القاهر حيث يقول:

«الاسم يدل على مسماه ولا تحصل منه فائدة مفردا حتى تقرنه باسم مثله أو فعل أو جملة، وإلا كان ذكرك له لغوا وهذا غير مفيد»[1]، وعلى هذا الأساس قامت تفرقة عبد القاهر بين الكلمة (أداة المعنى المفرد) والكلام (أداة المعنى التركيبى أوالفائدة) فهو يقول:

«اعلم أن الواحد من الاسم والفعل والحرف يسمى كلمة، فإذا ائتلف منها اثنان فأفادا نحو خرج زيد سمى كلاما وسمى جملة»[2].

فالكلمة فى نظر عبد القاهر لا تتحقق بها فائدة ما دامت مفردة، فالإفادة لا تكون إلا إذا تضامت الكلمة مع غيرها فينتج عن هذا التضام كلام أو جملة، وتسوية عبدالقاهر هنا بين «الكلام» و«الجملة» فى أن كلا منهما قرين الإفادة جعلته يعلق - فى موطن آخر - على أسلوب الشرط تعليقا يؤكد تلك التسوية من جانب ويبرز المفارقة بينهما وبين الكلمة من جانب آخر، فالشرط والجزاء جملتان، ولكن أيا منهما لا تستقل بالإفادة، وبناء على ذلك فإنهما يصبحان بمثابة جملة واحدة مفيدة «فكما يكون الخبر والصفة والحال لا محالة فى مجموع الجزءين لا فى أحدهما كذلك يكون الشرط فى مجموع الجملتين لا فى إحداهما»[3].

تلك التفرقة بين الكلمة والكلام على أساس الإفادة تتفق معها فى هدفها تفرقة النحاة بين القول والكلام باعتبار أن الكلمة لعدم استقلالها بالإفادة تندرج فى نظرهم تحت ما أسموه (القول)، وقد بدأ هذه التفرقة سيبويه فى كتابه حين قال:

«واعلم أنّ «قلت» إنما وقعت فى كلام العرب على أن يحكى بها، وإنما يحكى بعد القول ما كان كلاما لا قولا. .»[4].

---

(١) الزجاجى/ الإيضاح/ ص ٤٩ تحقيق مازن المبارك. مكتبةدار العروبة، بدون تاريخ.

(٢) عبد القاهر الجرجانى/ الجمل ص ٤٠ تحقيق على حيدر. دمشق سنة ١٩٧٢م.

(٣) دلائل الإعجاز ص ١٩٠، ويتشابه هذا الرأى فى الأسلوب الشرطى مع ما يقرره ابن سينا بشأنه حيث يقول: هو ما يكون التأليف فيه بين خبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته إلى غير ذلك ثم قرن بينهما. . .» انظر: ابن سينا/ الإشارات والتنبيهات جـ ١ ص ٢٧٠ تحقيق د. سليمان دنيا. دار المعارف سنة ١٩٦٠م.

(٤) سيبويه/ الكتاب جـ ١ ص ١٢٢ وانظر دلائل الإعجاز ص ٢٧٠.

وقد تابع ابن جنى سيبويه فى هذا الرأى، فالكلام عنده «كل لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه، وهو الذى يسميه النحويون الجمل... أما القول فهو: كل لفظ مذل به اللسان تاما كان أوناقصا، فالتام هو المفيد أعنى الجملة... فكل كلام قول وليس كل قول كلاما»[1].

وقد جعل ابن جنى فى هذا النص الجملة - لاستقلالها بمعنى - مرادفة للكلام، وهو ما وجدناه لدى عبد القاهر منذ قليل، وما نجده لدى الزمخشرى بعدهما[2].

وقد رفض بعض النحاة أن تكون الجملة مرادفة للكلام ورأى أنها أعم منه «إذ شرطه الإفادة بخلافها، ولهذا تسمعهم يقولون: جملة الشرط، جملة الجواب، جملة الصلة، وكل ذلك ليس مفيدا فليس بكلام»[3] والذى يعنينا من هذا الرفض أنه قد قام على أساس ما نحن بصدد إثباته الآن، أعنى الإحساس بأن الكلام ما يفيد معنى مستقلا، الأمر الذى يدل على أن التفرقة بينه وبين الكلمة على هذا الأساس كانت أقرب إلى أن تكون إحدى المسلمات فى تراثنا العربى.

وقد سلك المعتزلة فى هذا الصدد مسلكا يبدو فى بدايته وفى ظاهره مغايرا لتلك التفرقة؛ إذ إنهم قسموا الكلام إلى مفيد وغير مفيد، إلا أننا بالتأمل نجد أنهم قد انتهوا إلى نفس النتيجة التى نحن بصددها تقريبا، فالمعتزلة لم يوافقوا الأشاعرة على القول بالكلام النفسى، ومن ثم كان الكلام عندهم هو ما انتظم من الحروف أو هو «الأصوات المخصوصة لا معنى سواها يخالفها»[4]، فكل حروف مؤتلفة هى كلام عندهم أفادت أم لم تفد، وبناء على ذلك قسموا الكلام إلى مهمل (غير مفيد) ومستعمل (مفيد) - يقول الشيرازى عن المستعمل:

«الكلام المستعمل ضربان: أحدهما ما يفيد معنى فيما وضع له وهى الألقاب كزيد وعمرو وما أشبهه، والثانى ما يفيد معنى فيما وضع له ولغيره، وذلك ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف على ما يسميه أهل النحو... وأقل كلام مفيد ما بنى من اسمين كقولك زيد قائم وعمرو أخوك، أو ما بنى من اسم وفعل كقولك خرج زيد ويقوم عمرو»[5].

---

(١) ابن جنى/ الخصائص جـ ١ ص ١٧. (٢) انظر: شرح المفصل لابن يعيش جـ ١ ص ٢٠.

(٣) مغنى اللبيب / جـ ٢ ص ٤٢.

(٤) الحسن بن متويه النجرانى المعتزلى/ التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ص ٣٥ تحقيق د. سامى نصر لطيف، د. فيصل بدير عون: دار نشر الثقافة ١٩٧٥م.

(٥) أبو إسحاق الشيرازى/ اللمع فى أصول الفقه ص ٤، وانظر: التذكرة ص ٣٨١.

فالشيرازى هنا يصرح بأن «أقل كلام مفيد ما بنى من اسمين. . .» وهو تصريح واضح الدلالة فى أن الكلمة المفردة فى نظره لا تفيد، ومعنى ذلك أن الفائدة التى يحددها لكل من اللقب أو الاسم أو الفعل أو الحرف هى رهن بكونها مندرجة فى كلام مؤلف أو - على حد وصفه - مستعمل، ومن هذا المنطلق نفسه كان تحديد أبى الحسين البصرى لمصطلح «الفائدة» حين توصف به الكلمة المفردة وحين يوصف به الكلام، فهو يقول:

«اعلم أنا قد نصف الكلام بأنه مفيد ونعنى أنه موضوع لفائدة وأنه مستعمل فيها وهذا حاصل فى اللفظ المفرد، وقد نعنى بذلك أنه يفيد اتصال المعانى بعضها ببعض، وهذا لا يكون فى اللفظ المفرد، لأنه لا يفيد اتصال بعض المعانى ببعض ولا يفيد تصوره معناه، لأن معناه متصور لنا قبل اللفظ، والكلام المفيد إيصال بعض المعانى ببعض وتعلق بعضها ببعض، إما أن يكون اسما مع اسم، وإما أن يكون اسما مع فعل. . .»[1].

فالمراد بالفائدة فى اللفظ المفرد أنه يفيد معناه عند الاستعمال لا أنه بذاته يفيد هذا المعنى، وهذا معنى قول أبى الحسين «. . . لا يفيد تصوره معناه، لأن معناه متصور لنا قبل اللفظ» أما الفائدة التى هى نتاج «إيصال بعض المعانى ببعض» فهى ليست وظيفة اللفظ المفرد، ولكنها وظيفة الألفاظ التى تتضام فى الكلام.

نحن إذن مع أبى الحسين البصرى أمام فائدتين: إحداهما إشارية، وهى دلالة الكلمة المفردة (المستعملة) فى الكلام على معناه المعجمى الموضوعة إزاءه، والأخرى معنوية، وهى ما تستفاد من مجموع الكلمتين أو الكلمات (معنى الكلام).

عند هذا الحد نجد اتفاقا فى النتيجة التى انتهى إليها كل من المعتزلة ومن خالفوهم فى تعريف الكلام على الأقل فيما نحن بصدده، ففائدة إيصال المعانى مقصورة على الكلام دون الكلمة عند المعتزلة، وهى بعينها التى جعلها غيرهم داخلة فى حد الكلام مميزة له عن دلالة الكلمة، أما الكلمة فقد رأينا أن غير المعتزلة يقررون أنها لا تفيد معناها، ولكنها تدل عليه فى الكلام، وهذا ما رأيناه لدى المعتزلة مع فارق شكلى هو أنهم يطلقون على دلالتها هذه (فائدة).

---

(١) أبو الحسين البصرى/ المعتمد ص ١٩ تحقيق محمد حميد الله الطبعة الاولى - دمشق سنة ١٩٦٤.

(ب) الإسناد:

إذا كان المعنى الذى نحن بصدده هو مناط (الفائدة) التى تفرزها الدلالة التركيبية فى (الكلام) فمن الطبيعى أن يكون الإسناد أهم وسائله والخصيصة الجوهرية فى الدلالة عليه، فالإسناد - من جهة - يمثل أساس الفائدة، فلقد عرف بأنه «تركيب الكلمتين أو ما جرى مجراهما على وجه يفيد السامع»[1]، وهو - من جهة أخرى - قوام الكلام، أو - بعبارة أخرى - الفارق الجوهرى بين الكلم المفردة (أو اللغة) وبين الكلام، فالكلام كما عرفه بعض الأصوليين:

«ما تضمن من الكلم إسنادا مفيدا مقصورا لذاته»[2].

وعلى هذا الأساس تنقسم الكلم - كما يقول عبد القاهر - «قسمين: مؤتلف وهو الاسم مع الاسم والفعل مع الاسم، وغيرمؤتلف، وهو ما عدا ذلك كالفعل مع الحرف والحرف مع الحرف»[3].

لقد سبق أن رأينا أن الكلم المفردة لا تفيد إلا إذا تلبست بمبانى النحو وصيغه، أى إلا إذا تفاعلت دلالاتها وتشابكت فى علاقات نحوية، وهنا نشير إلى أن العلاقة الإسنادية هى - فى هذا التصور - أساس تلك العلاقات، فالتركيب الإسنادى فى شكله اللغوى المنطوق ليس سوى تجسيد لعلاقة معنوية يتصورها أو يقيمها المتكلم بين مدلولى طرفيه، قد تكون تلك العلاقة تقليدية يقرها العقل ويتداولها العرف فتكون الحقيقة، وقد تكون خروجا على المألوف وتجاوزا لمقتضيات العرف فيكون للمجاز. ولكنها فى الحالين تمثل قوام[4] المعنى (أو الغرض) الذى يريده المتكلم، فالإسناد هو العلاقة الأم التى تبسط جناحيها على باقى العلاقات النحوية الأخرى التى تتفاعل معها، ولا تفيد إلا فى كنفها، وعلى هذا فإن التركيب الإسنادى الواحد مهما تعددت عناصره وتنوعت العلاقات بينها لا يحمل إلا معنى واحدا - يقول عبد القاهر فى ذلك:

---

(١) مفتاح العلوم ص ٣٨.

(٢) الآيات البينات جـ ٣ ص ١٨٦.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٣٥٩ وانظر ص ٥ حيث يصرح بأنه «لا يكون كلام من جزء واحد، وأنه لا بد من مسند ومسند إليه».

(٤) ولعله من أجل ذلك كان إطلاق مصطلح المعنى على كل ما يشير إلى تلك العلاقة فى تراثنا العربى، وذلك «كالنسبة» أو «الإثبات» أو «الحكم» أو «الخبر» أو ما إلى ذلك. انظر: القاضى عبد الجبار / المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ١٥ ص ٣٢٥ و دلائل الإعجاز : ص ١٩٣ - ١٩٩ - ٣١٦ - ٣٤٠- ٤٠٥ - ٤١٥، وأسرار البلاغة ص ٣٤٠.

«إنك إذا قلت: ضرب زيد عمرا يوم الجمعة ضربا شديدا تأديبا له. فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان كما يتوهمه الناس، وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم لتفيد أنفس معانيها وإنما جئت بها لتفيد وجوه التعلق... وإذا كان الأمر كذلك فينبغي أن ينظر في المفعولية من عمرو وكون يوم الجمعة زمانا للضرب... أيتصور فيها أن تفرد عن المعنى الأول الذى هو أصل الفائدة، وهو إسناد «ضرب» إلى «زيد» وإثبات الضرب به له حتى يعقل كون عمرو مفعولا به، وكون يوم الجمعة مفعولا فيه، وكون ضربا شديدا مصدرا... وإذا كان ذلك كذلك بان منه وثبت أن المفهوم من مجموع الكلم معنى واحد لا عدة معان...»[1].

فعبد القاهر فى هذا النص يصرح بأن الإسناد[2] هو أصل المعنى وأساس الفائدة، فالمعنى فى المثال المذكور هو العلاقة الإسنادية بين «زيد» و «ضرب» - تلك العلاقة التى تتسع لتحتوى باقى العلاقات الماثلة فى العبارة، فالضرب المثبت لزيد هو ضرب متعد إلى عمرو مقيدا بزمن خاص هو يوم الجمعة وهيئة خاصة هى كونه «ضربا شديدا» ولغاية خاصة هى «التأديب»، وهذا ما يؤكده علماء اللغة المعاصرون الذين يرون أن العلاقات أوالقرائن المعنوية غير الإسناد هى قيود مخصصة له، أو لواحق وإضافات عليه[3].

ويقتضينا المقام هنا أن نشير إلى أنه إذا كانت العلاقة الإسنادية فى هذا التصور هى أصل المعنى وأساس الفائدة فإن ذلك لا يتناقض مع ما صرح به غير واحد منهم من أن «الخبر» هو هذا الأصل وذلك الأساس كما أسلفنا القول؛ إذ إن تلك العلاقة هى قوام التركيب الخبرى؛ ومن هنا كان تعريف الخبر بأنه «القول المقتضى بصريحه نسبة معلوم إلى معلوم»[4]. كما أنه لا يتناقض كذلك ما سبق أن أشرنا إليه عند حديثنا عن المعنى النحوى من تصريح كثير منهم بأن المسند (فعلا كان أو اسما) هو الخبر؛ فهذا التصريح لا يعنى إلا أن المسند هو البنية الأساسية فى تشكيل معنى الخبر، ذلك المعنى الذى لا يتحقق إلا عند إسناده لمسند إليه معين، ولعل عبد القاهر كان يعنى إزالة مثل هذا اللبس حين قال:

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٣١٦ وانظر ص ٤١٧.

(٢) يقول الدكتور مصطفى ناصف: لقد كان الإسناد لدى عبد القاهر «موضع ملاحظات خصبة، طورا يكون هذا الإسناد أوالربط عاديا كان يسند الحدث إلى صاحبه، وطورا يسند الحدث إلى غير صاحبه فيكون ماتسميه مجازا» - نظرية المعنى فى النقد العربى ص ١٣ - ١٤. دار القلم سنة ١٩٦٥م.

(٣) انظر: د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٩٤ و ٢٠١.

(٤) الفخر الرازى/ نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ٣٧.

«إذا قلت في الفعل إنه موضوع للخبر لم يكن المعنى فيه أنه موضوع لأن يعلم الخبر في نفسه وجنسه ومن أصله وما هو، ولكن المعنى أنه موضوع حتى إذا ضممته إلى اسم عقل منه ومن الاسم أن الحكم بالمعنى الذى اشتق ذلك الفعل منه على مسمى ذلك الاسم واقع منك أيها المتكلم»(١).

على أن دعوى عبد القاهر ومن لف لفه بأن الخبر هو أول المعاني وأساس الفائدة إنما هى - فى نظرى - مجرد ادعاء لا سند له ولا سبيل إلى تبريره من واقع اللغة، ولعله مظهر من مظاهر التأثير المنطقى في ذلك العصر(٢)؛ ذلك لأنه إذا كانت العلاقة الإسنادية هى أصل المعنى فى كل تركيب مفيد فمن الطبيعى أن يكون لكل تركيب تتحقق فيه تلك العلاقة (خبريا كان أو إنشائيا) معناه المستقل الذى يقصده المتكلم لذاته لا عن طريق التبعية لمعنى آخر، وعلى هذا يصبح القول بأصالة معنى الخبر دون سواه ليس سوى ضرب من الوهم أو الفرض الذى لا سبيل إلى إثباته.

ولقد دفعت هذه الدعوى كثيرا من القائلين بها إلى إرجاع المعانى الإنشائية إلى معنى الخبر، وكأن العلاقة الإسنادية لا تتمثل فى نظرهم إلا فى صورة الخبر، فالأمر على حد تخريجهم «يفيد كون الأمر مريدا للفعل، فمعناه معنى الخبر، والنهى يفيد أنه كاره فهو أيضا كذلك، والسؤال والطلب والدعاء يجرى هذا المجرى، والعرض فهو سؤال على الحقيقة، أما النداء فقد اختلف فيه، فقيل: معنى يازيد: أدعو زيدا، وهذا على الحقيقة خبر، وقيل: المراد به أقبل يا زيد فهو داخل فى قسم الأمر...»(٣).

وتلك - فيما أرى - تأويلات بادية التعسف، فكل ما بين النسبتين الخبرية والإنشائية من فرق هو أن الأولى لها واقع خارجي يتمثله المتكلم قبل النطق بالخبر، ذلك الواقع الذى قد تطابقه النسبة الكلامية وقد لا تطابقه، أما النسبة الثانية فليس لها واقع تمثله فهى نسبة يقيمها المتكلم أو يبدعها من ذات نفسه، ولكن هذا الفارق لا يعنى أن النسبة الثانية فرع للأولى فى الإفادة، فكل منهما - مع هذا الفارق نسبة إسنادية

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٤١٨.

(٢) يبدو أن الصورة الأصلية للإسناد فى نظر هؤلاء كانت هى صورة الإسناد الحملى، ومن ثم كان الخبر هو أصل المعانى لتحقق تلك الصورة فيه، فهو يشبه «القضية الحملية»، فكل منهما يحتمل الصدق والكذب، وإذا كان الإيجاب والسلب هما قوام تلك القضية فإن الإثبات والنفى هما قوام الخبر، ولعل مما يدعم ذلك أن المناطقة قد سووا بين المصطلحين وصرحوا بأن المعنى فيهما هو النسبة القائمة على الإسناد. انظر: الفخر الرازى، لباب الإشارات ص ١٣ تصحيح عبد الحفيظ سعد عطية. الطبعة الثانية السعادة سنة ١٣٥٥هـ وكذا: النجاة ص ١٥، شروح الشمسية جـ ٢ ص ٤ ط كردستان العلمية ١٣٢٧هـ.

(٣) انظر: سر الفصاحة/ ٣٨، المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ١٥ ص ٣٢٥ و دلائل الإعجاز ص ١٠٨، أصول السرخسى جـ ١ ص ١١ تحقيق أبو الوفا الأفغانى، دار الكتاب العربى سنة ١٣٧٢ هـ.

مستقلة ذات فائدة خاصة بها[١]، ومن العبث إرجاع الفائدة فى إحدى النسبتين إلى الأخرى، أو لنقل - بعبارة أخرى - :إن الإسناد الذى هو أساس الفائدة هو أعم من أن يكون خبرا أو إنشاء، وهذا ما التفت إليه بعض النحاة حيث فسر الإسناد بأنه: «تعليق خبر بمخبر عنه أو طلب بمطلوب»[٢] .

وهو كذلك ما صرح به عبد القاهر الجرجانى فى موطن آخر حيث يقول:

«اعلم أن فى الإسناد فائدة ليست فى الإخبار، وهى أن من الأفعال ما لا يصح إطلاق الخبر عليه كفعل الأمر نحو «ليضرب زيد» إذ الأمر لا يكون خبرا، من حيث إن الخبر ما دخله الصدق والكذب ويصح أن يطلق عليه الإسناد. . . فالإسناد إذا يصلح لما يصلح له الإخبار، والإخبار لا يصلح لكل ما يصلح له الإسناد. . .»[٣].

ولعل من المناسب فى هذا المقام أن نشير إلى أنه إذا كان المعنى الذى نحن بصدده هو - فى نظر هؤلاء - الغرض الذى تفرزه العلاقة الإسنادية فإن هذا يفسر نظرتهم إلى «التشبيه» الذى عدوه غرضا من أغراض الكلام حينا، وأطلقوا عليه مصطلح المعنى (بهذا المفهوم) فى كثير من الأحايين، على حين عدت الاستعارة التى لا تقوم إلا على أساسه من فنون البديع تارة، ونسبت إلى اللفظ تارة أخرى[٤].

وقد فسر بعض المعاصرين هذا المسلك بأنه لون من التأثر الخاطئ بكتاب الشعر الأرسطى. حيث إن هؤلاء - فى نظره - قد فهموا مصطلح المحاكاة لدى أرسطو على أنه مجرد التشبيه[٥].

---

(١) لقد فرق بعض الفلاسفة بين طبيعة الفائدة فى الأسلوبين، فجعلها فى الأسلوب الخبرى إفادة، أما فى الأسلوب الإنشائى فهى استفادة - يقول: «إن القول التام إما أن يفيد به القائل غرضا مقصودا وإما أن يستفيد به القائل غرضا مقصودا، والكلم المفيد هو القضايا، فإن القائل يفيد بها الإخبار، والكلم الذى يقصد به أن يستفيد القائل والمخاطب أمرا ينقسم أربعة أقسام: نداء وأمر وتضرع وطلب. .» انظر تعليقات فى كتاب بارى أرمينياس/ ابن باجه ص ٢٠ تحقيق د. محمد سليم سالم دار الكتب ١٩٧٦م.

(٢) انظر الأيات البينات جـ ٣ ص ١٨٧ .

(٣) عبد القاهر الجرجانى/ المقتصد جـ ١ ص ١٢ تحقيق: كاظم مرجان. رسالة دكتوراه مخطوطة بجامعة القاهرة سنة ١٩٧٥م.

(٤) انظر: نقد الشعر لقدامة بن جعفر/ ٩١، وقواعد الشعر/ ثعلب ص ٢٨، والصناعتين/ ٢٧٣، و دلائل الإعجاز ص ١٩٤، وأسرار البلاغة صفحات: ٢٠ ، ٧٤ ، ١٩٥ ، ٢٦١ . .

(٥) د. شوقى ضيف / انظر: البلاغة تطور وتاريخ ص ٨٣ دار المعارف سنة ١٩٦٥م الطبعة الرابعة.

ونحن نرى أن عد التشبيه غرضا أو معنى لا يرجع إلى تأثر خاطئ أو مصيب بالتراث اليونانى، بل هو يرجع إلى أسباب[1] تتعلق بطبيعة النظرة إلى التشبيه فى تراثنا العربى. ولعل أهم تلك الأسباب هو أن الدلالة التشبيهية هى - فى الغالب - دلالة إسنادية تنتج عن إسناد المشبه به إلى المشبه. فالتشبيه هو كما عرفه بعض البلاغيين:

«أن يثبت للمشبه حكم من أحكام المشبه به»[2] أو هو - كما عرفه عبد القاهر - «أن تثبت لهذا معنى من معانى ذاك أو حكما من أحكامه كإثباتك للرجل شجاعة الأسد وللحجة حكم النور»[3].

فالتشبيه كما يبدو من هذين التعريفين هو نتاج علاقة الإثبات الماثلة بين طرفيه، والإثبات كما أسلفنا القول هو أحد معنيين رئيسين للخبر، ومغزى ذلك أن العبارة التشبيهية هى صورة من صور الإسناد الخبرى، فقولنا: الرجل كالأسد، هو بمثابة قولنا الرجل شجاع، فكل منهما تركيب خبرى يثبت فيه معنى الخبر أو المسند للمبتدأ أو المسند إليه، فإذا كنا فى التركيب الثانى نثبت معنى الشجاعة للرجل لغرض أو لمعنى خاص هو المدح مثلا، فنحن فى التركيب الأول نثبت معنى من معانى الأسد وهو الشجاعة للرجل لغرض خاص هوالتشبيه.

وإذا كان التشبيه إنما عد معنى لأن صورته هى صورة الإثبات الخبرى فمن الضرورى - حينئذ - أن يذكر طرفاه ضرورة أن الإثبات - كما سبق أن ذكرنا - يقتضى مثبتا ومثبتا له،وهذا هو الفارق الجوهرى الذى يراه البلاغيون بين التشبيه والاستعارة التى لا تقوم إلا على ذكر طرف واحد من الطرفين فى نظرهم- يقول عبد القاهر فى ذلك:

«إن الاستعارة وإن كانت تعتمد التشبيه والتمثيل وكان التشبيه يقتضى شيئين مشبها ومشبها به... فإن الاستعارة من شأنها أن تسقط ذكر المشبه من البين، وتطرحه، وتدعى له الاسم الموضوع للمشبه به... ويكون لها هذا الصنيع حيث يقع الاسم فاعلا أو مفعولا أو مجرورا بحرف الجر أو مضافا إليه... وإذا جاوزت هذه الأحوال كان اسم المشبه مذكورا وكان مبتدأ واسم المشبه به واقعا فى موضع الخبر كقولك زيد أسد أو على هذا الحد»[4].

---

(١) أشرنا إلى بعض تلك الأسباب فى بحثنا للماجستير «المعنى الشعرى فى النقد العربى» مخطوط بجامعة القاهر سنة ١٩٧٨ ص ٤ - ٧.

(٢) ابن الأثير: الجامع الكبير فى صناعة المنظوم من الكلام المنثور ص ٥٠ تحقيق د. مصطفى جواد، د.جميل سعيد، المجمع العلمى العراقى سنة ١٩٥٦م.

(٣) أسرار البلاغة ص ٦٣ - ٦٤.

(٤) السابق ص ١٩٦ - ١٩٧.

فالاستعارة فى نظر عبد القاهر وإن قامت على أساس تشبيهى فهى تغاير التشبيه فى أنها تكتفى بطرف واحد من طرفى التشبيه، فالعلاقة بين الطرفين فى التشبيه هى دائما علاقة أفقية؛ لأنها ماثلة بين مدلولى كلمتين مذكورتين فى العبارة، أما فى الاستعارة فإنها تكون علاقة رأسية؛ إذ إن أساسها الانحراف بمدلول الكلمة المستعارة، وهذا ما سنعود إليه فى موطنه من هذا البحث.

على أن الذى يعنينا فى نص عبد القاهر هو أنه يضع حدا فاصلا بين التشبيه والاستعارة، وذلك عن طريق تحديد المواقع النحوية لكل منهما، فتأمل تلك المواقع التى حددها لكل منهما يدعم مانحن بصدد إثباته من أن التشبيه فى نظره لا يكون إلا صورة من الإسناد الخبرى، وهو بهذا يغاير الاستعارة، فموقع المشبه كما حدده هو المبتدأ، أما المشبه به فهو إما (خبر) بالمفهوم النحوى، أو (على هذا الحد) ولعله يعنى بذلك الصورة التى يقع فيها المشبه به حالا من المشبه. وهذا ما يبرره تصريحه فى أكثر من موطن بأن الحال «خبر فى الحقيقة»[1].

ولقد كانت تلك النظرة إلى التشبيه فيما يبدو وراء ما ذهب إليه معظم البلاغيين من أن التشبيه إذا حذفت منه الأداة يظل تشبيها (بليغا) ولا يصبح استعارة أو مجازا، فلقد قام هذا الرأى على أساس أن معنى التشبيه يتمثل بالعلاقة الإسنادية بين طرفيه، فليس هو معنى الأداة، فدور الأداة فقط تحديد هذا المعنى والدلالة - وظيفيا - عليه، وقد عد عبدالقاهر الجرجانى أداة التشبيه (كأن) من الأدوات التى تلخص بمعناها معنى الجملة[2] والتى - على حد تعبير عبد القاهر السابق - «تتناول ما تتناوله بالتقليد وبعد أن يسند شيء إلى شيء» وبمقتضى ذلك أن حذف أداة التشبيه وحدها لا يغير من دلالة التركيب على التشبيه (ولا يصيّره استعارة)، وذلك لبقاء الإسناد الذى يمثل الفارق الجوهرى فى نظره - فيما يبدو - بين التشبيه والاستعارة، فنحن فى التشبيه نثبت - عن طريق الإسناد - معنى المشبه به للمشبه، أما فى الاستعارة فإن الاسم المستعار لا يثبت معناه، ولكنه يقع فى حيز إثبات معنى آخر - يقول عبد القاهر فى ذلك:

---

(١) انظر: دلائل الإعجاز ص ١٣٣ وأسرار البلاغة ص ٢٦٥. وقد نلاحظ فى هذا الصدد أن هناك من صور التشبيه مالا تتمثل بين طرفيه علاقة إسنادية يثبت فيها معنى المشبه به للمشبه، وذلك كالصورة التى يقع فيها المشبه به مضافا إلى المشبه كما فى قول امرئ القيس مثلا: «له أيطلا ظبى وساقا نعامة...» البيت .. ولكن إذا لاحظنا تصريح عبد القاهر فى موطن آخر بأن «الإضافة فى الاسم كالإسناد فى الفعل» ادركنا إلى أى حد كانت نظرة الرجل إلى التشبيه قائمة على أساس واضح لا اضطراب فيه لديه. انظر: اسرار البلاغة ص ٣٠٩.

(٢) انظر: دلائل الإعجاز ص ٥.

«. . . إذا قلت زيد أسد ورأيت أسدا (هكذا ولعلهـا رأيته أسدا أو أنت أسد)[1] فقد جعلت اسم المشـبه به خبرا عن المشبه، والاسم إذا كان خبـرا عن الشيء كان خبرا عنه إما لإثبات وصف هو مشـتق منه ذلك الشيء كالانطلاق فى قولك (زيد منطلق) أو إثبات جنسية هو موضع لها كقـولك هذا رجل، فإذا امتنع فى قولنا «زيد أسد» أن تثبت الجنسية لـزيد على الحقيقة كـان لإثبات شبه من الجنس له. . . وأمـا الحال التى قلنا إن الاسم فيـها يكون استعـارة. . . فهى حالة إذا وقع الاسم فـيها لم يكن الاسم مجـتلبا لإثبات معناه. . .»[2].

وهذا الرأى الذى يذهب إليه عبد القاهر فى التشبيه المحذوف الأداة يراه السكاكى أيضا مرددا الحجة السـابقة نفسها فهو يقول:

«ليس من الواجب فى التشبيه ذكر كلمة التشبيه، بل إذا قلت «زيد أسد» واكتفيت بذكر الطرفين عد تشبيها. . . لأنك حين أوقعت «أسدا» وهو مفرد غير جملة خبرا لزيد استـدعى أن يكون هو إياه مثله فى «زيد منطلق» فى أن الذى هو زيد بعـينه منطلق وإلا كان «زيد أسد» مـجرد تعديد نحو خيل، فرس لا إسنادا. . . فـيلزم لامتناع جعل اسم الجنس وصفا للإنسان حتى يصح إسناده إلى المبتدأ المصير إلى التشبيه»[3].

فالـسكاكى هنا يبرر مـا يراه من أن التشبيه المحذوف الأداة يظل تشبـيها بأن إيقاع اسم الجنس خبرا عن الإنسان فى «زيد أسد» يقتـضى التشبيه ضرورة، وإلا لم يكن لهذا الإخبار معنى أو لم يكن إسنادا، ومؤدى ذلك أن أســاس المعنى التشبيهى فى نظره ليس هو الأداة، بل هوالإسناد.

ونستطيع بناء على ما تقدم من نصوص أن نقرر أن عدّ التشبيه - دون الاستعارة- غرضـا أو معنى (بهذا المفهـوم) لدى هؤلاء إنما كان يستند على أسـاس أن الدلالة عليه -دونها - هى دلالة إسنادية.

---

(1) هذا الاستدراك على المحقق يستند لدىّ على عدة أمور:

أ- تعليق عبد القاهر على المثالين، وهوالتصريح بأن كلمـة أسد خبر عن المبتدأ، وهذا لا يتفق مع «رأيت أسدا».

ب- أن كلمة «أسد» فى رأيت أسدا لا يثبت معناها وإنما المثبت هوالرؤية الواقعة عليها.

جـ- أن نفس هذا المثال «رأيت أسدا» قد ورد بعد ذلك فى النص نفسه باعـتباره ضمن أمثلة الاستعارة لا التشبيه.

وجدير بالذكر أن هذا الخطأ فى التحـقيق قد سار عليه الدكتور محمد عبد المنعم خفاجى. انظر تحـقيقه للكتاب جـ ٢ ص ١٩٩ مكتبة القاهرة ١٩٧٩م.

(2) أسرار البلاغة ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

(3) مفتاح العلوم ص ١٥١ وانظر: المثل السائر ص ١٣٩ ط. المطبعة البهية بمصر سنة ١٣١٢ هـ.

(جـ) القصد:

إذا كانت الدلالة على هذا المعنى هى دلالة نظم وتركيب فإن مقتضى ذلك أنها دلالة قصدية إرادية؛ وذلك لأن التركيب ليس إلا نتاجا للقصد، فالقصد لا يتعلق بالمفردات إلا لغاية التركيب، هذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر الجرجانى حيث يقول:

«. . . ليت شعرى كيف يتصور وقوع قصد منك إلى معنى كلمة من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى؟»[(١)].

ذلك الارتباط الوثيق بين الدلالة التركيبية والقصد يبرّر ما ألمحنا إليه فى صدر هذا الفصل من أن إطلاق مصطلح المعنى على ما تفرزه تلك الدلالة من أغراض كان أكثر استخدامات المصطلح شيوعا فى تراثنا العربى، وذلك لأن المادة المعجمية لهذا المصطلح كانت تدور غالبا - كما حددتها المعاجم - حول معنى القصد، ففى تلك المعاجم:

«يقال عنيت بالقول كذا أى أردت وقصدت، ومعنى الكلام ومعناته ومعنيته مقصده، تقول: عرفت ذلك فى معنى كلامه وفى معناة كلامه، وفى معنىّ كلامه أى فحواه»[(٢)].

فكلمة المعنى هى مشتقة من عنى بمعنى قصد، واشتقاقها على تلك الصيغة (مفعَل) يحتمل أمرين:

(أ) أن تكون مصدرا لهذا الفعل ويكون مفهومها قصد المتكلم توجيه الدلالة فى كلامه إلى غرض خاص.

(ب) أن تكون اسم مفعول أى مخففة من «معنىّ» بالتشديد، وحينئذ يكون مدلولها: الصورة الذهنية التى يتمثلها المتكلم، أو بعبارة أخرى: الغرض المقصود لا نفس القصد، وقد اختار أبو هلال العسكرى كونها مصدرا، فهو يقول:

«. . . ومثله قولك: دخلت مدخلا حسنا أى دخولا حسنا، ولهذا قال أبو على رحمة الله عليه: إن المعنى هو القصد لا ما يقصد إليه من القول، فجعل المعنى القصد لأنه مصدر»[(٣)].

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٣١٥، وانظر: ابن تيمية/ الإيمان ص ٦٩.

(٢) انظر: تاج اللغة وصحاح العربية/ الجوهرى جـ ٢ ص ٥٢٣، ولسان العرب/ ابن منظور جـ ١٩ ص ٣٤١، والقاموس المحيط/ جـ ٤ ص ٣٦٧.

(٣) ابو هلال العسكرى/ الفروق اللغوية ص ٢٢ مكتبة القدسى سنة ١٣٥٣ هـ.

وأبو هلال فى إشارته لمصدرية الصيغة وتفسيره لها بمعنى القصد كان على وعى بأنها تحتمل الاحتمال الثانى، أى أن تكون اسم مفعول بمعنى غرض المتكلم ومقصوده من الكلام، فهو يقول فى الموطن نفسه:

«وقد يكون معنى الكلام فى اللغة ما تعلق به القصد»، كما يصرح بعد ذلك بأن «الغرض هو المقصود بالقول أوالفعل»[1].

على أن هذين المدلولين للمصطلح هما بمثابة وجهين لعملة واحدة، أعنى أنه لا يتصور أحدهما دون الآخر، فتوجه إرادة المتكلم وقصده إلى القول لا يكون إلا من أجل الدلالة على الغرض، والغرض لا يكون غرضا إلا إذا تعلق به القصد، وهذا ما يشير إليه بعض المناطقة حيث يقول: «المعنى إما مَفْعل كما هو الظاهر من عنا يعنى إذا قصد، أى: المقصد، وإما مخفف معْنىّ بالتشديد اسم مفعول منه أى المقصود، وأيا كان فهو لا يطلق على الصورة الذهنية من حيث هى هى بل من حيث إنها تقصد من اللفظ»[2].

القصد إذن سمة جوهرية من سمات هذا المستوى الذى نحن بصدده من مستويات المعنى، فإذا كانت الدلالة على المعنيين السابقين ترتد إلى العرف والمواضعة فإن الدلالة على الغرض لا تكون إلا وليدة الإرادة ونتاج القصد، فالفرق بين الكلمة فى متون المعاجم أو ذاكرة الفرد وبينها فى الكلام هو فرق ما بين المادة الغفل والمادة المصنوعة؛ فهى فى الحال الأولى صورة حيادية جامدة، أما فى الحال الثانية فهى أداة متفاعلة موجهة بقصد المتكلم إلى غاية وغرض، ومن ثم كان إبراز التقابل بين «الوضع» فى الحال الأولى و«القصد» فى الحال الثانية هدفا من أهداف عبد القاهر وغيره من المهتمين بقضية المعنى. يقول عبد القاهر:

«لا يصير «ضرب» خبرا عن زيد بوضع اللغة بل بمن قصد إثبات الضرب فعلا له، وهكذا «ليضرب زيد» لا يكون أمرا لزيد باللغة، ولا «اضرب» أمرا للرجل الذى تخاطبه وتقبل عليه من بين كل من يصح خطابه باللغة بل بك أيها المتكلم، فالذى يعود إلى واضع اللغة أن «ضرب» لإثبات الضرب وليس لإثبات الخروج، وأنه لإثباته فى زمان ماض وليس لإثباته فى زمان مستقبل، فأما تعين من يثبت له فيتعلق بمن أراد ذلك من المخبرين والمعبرين عن ودائع الصدور والكاشفين عن المقاصد...»[3].

لقد أراد عبد القاهر بهذا أن يضع حدا فاصلا بين ما للغة وما للمتكلم من عناصر الدلالة فى الكلام، فاللغة هى التى تحدد فى الفعل «ضرب» أنه يدل - معجميا- على

---

(1) انظر: السابق ص ٢٣.

(2) شروح الشمسية/ ٢٣٢.

(3) أسرارالبلاغة ص ٣٣٥.

إثبات الضرب ووظيفيا على إثباته فى زمن المضى، أما ما يرجع إلى المتكلم فهو تعيين الفاعل الذى يثبت له هذا المعنى، وإلى ذلك يشير بعض البلاغيين المتأخرين قائلا:

«تعيين الفاعل منسوب إلى قصد المتكلم ومفوض إليه... والعائد إلى الواضع تعيين المعنى وأنه لإثبات الحدث المقترن بالزمان للفاعل....»[1].

والمقصود بتعيين الفاعل هنا توجيه ضمير المخاطب وقصده إلى الفاعل المعين الذى يود إسناد الفعل إليه، بحيث يأتى ذكره على لسانه دليلا على هذا القصد إليه.

على أن النص السابق لعبد القاهر يقتضى أن الصيغة قد يتعين فاعلها، أى تكون الجملة تامة من حيث القالب النحوى (كما فى اضرب مثلا) ثم لا يكون لها دلالة إذا لم يكن هناك قصد من المتكلم إلى معناها، وهو رأى صرح به كثير من المتكلمين والأصوليين فى هذا الصدد، فلقد قال بعض هؤلاء:

«إن قول القائل «افعل» قد يوجد ولا يكون أمرا إذا لم يكن قصد إلى طلب الفعل»[2].

وقال بعضهم فى تحديد دلالة الخبر:

«لا يكفى فى كونه خبرا صيغة القول ونظامه، ولا المواضعة المتقدمة، بل لا بد فيه من أن يكون المتكلم مريدا للإخبار به عما هو خبر عنه؛ لأن جميع ما قدمناه قد يحصل ولا يكون خبرا إذا لم يكن مريدا لما قلناه، ومتى حصل مريدا صار خبرا...»[3].

إن القصد فى هذا التصور ليس فارقا - فحسب - بين الكلم المفردة التى هى من مواضعات اللغة وبين الكلم، بل إنه يفرق أيضا بين كلام[4] وكلام، فكأن الكلام فى نظر هؤلاء يظل معطل الدلالة أو لادلالة له ما لم نتبين قصد المتكلم إليه، ويبدو أن هذا الرأى الذى لا يخلو من غرابة كان ذا حظ من عموم فى تراثنا العربى، وهذا ما يشير إليه التهانوى بقوله:

---

(١) السيالكوتى على المطول ص ١١٦.

(٢) انظر: شرح المواقف ص ١٩١.

(٣) القاضى عبدالجبار/ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ١٥ ص ٣٢٣.

(٤) لقد تبنى هؤلاء ذلك الرأى - فيما يبدو لنا - لما يتعلق به من قضايا تمس العقيدة، كالقول بإيمان من نطق بكلمة الكفر وهومؤمن، وعدم الاعتداد بكلام النائم والساهى، أو بخبر المجنون أو من لا يصح منه قصد. انظر فى ذلك: القاضى عبدالجبار/ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل/ جـ ٨ ص ٩. وكذا الكشاف جـ ٢ ص ٣٤٥، والمزهر جـ ١ ص ٣٨.

«وبالجملة فأهل العربية يشترطون القصد فى الدلالة، فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولا للفظ عندهم»(١).

ومما هو جدير بالذكر فى هذا المقام أن إلحاح هؤلاء على انتماء دلالة الكلام إلى قصد المتكلم لا يعنى أن الدلالات الوضعية للكلم لا أثر لها فى تلك الدلالة، فتلك الدلالات (وإن لم يتعلق القصد بها فى ذاتها) هى - فى نظرهم - بمثابة المعين الذى يغترف منه المتكلم، والذى بدونه لا يبين له قصد، ولا تستقيم له دلالة.

يقول القاضى عبد الجبار:

«اعلم أن من حق المواضعة أن تؤثر فى كونه دلالة، وإن كان لا بد مع المواضعة من اعتبار حال المتكلم فى كونه دلالة... وإنما شرطنا المواضعة لأن بوجودها يصير له معنى وإلا كان فى حكم الحركات وسائر الأفعال وفى حكم الكلام المهمل فلا بد من اعتبارها...»(٢).

فدلالة الكلام على معناه لا غنى لها عن الدلالات الوضعية، فتلك الدلالات هى أعراف ومواضعات عامة يدركها أبناء اللغة على حد سواء، وهى - من ثم - وسيلة ضرورية للتواصل بين المتكلم والسامع يرتكز عليها الأول فى تشكيل الدلالة، ويستند عليها الأخير فى فهمها، وقد أشار عبد القاهر الجرجانى إلى أن الكلام لا يتصور دون علم كل من المتكلم والسامع بتلك الدلالات.. يقول:

«معلوم أنك أيها المتكلم لست تقصد أن تعلم السامع معانى الكلم المفردة التى تكلمه بها، فلا تقول: خرج زيد لتعلمه معنى «خرج» فى اللغة ومعنى «زيد»، كيف؟ ومحال أن تكلمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف»(٣).

إن الدلالات الوضعية - فى تلك النظرة - هى بمثابة التربة التى تستنبت فيها الدلالة التركيبية القصدية على معانى الكلام، أو كما يقول ابن سنان: «... المواضعة تجرى مجرى شحذ السكين وتقويم الآلات، والقصد يجرى مجرى استعمال الآلات بحسب ذلك الإعداد»(٤).

---

(١) التهانوى (محمد على الفاروقى) كشاف اصطلاحات الفنون جـ ٢ ص ٢٩١ تحقيق د. لطفى عبد البديع/ المؤسسة المصرية للتأليف والنشر سنة ١٩٦٣م.

(٢) القاضى عبد الجبار/ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ ١٦ ص ٣٤٧ تحقيق أمين الخولى/ دار الكتب سنة ١٩٦٠م وكذا: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض/ ص ٣٧.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٣١٥.

(٤) ابن سنان الخفاجى/ سر الفصاحة ص ٣٣، وانظر: المزهر جـ ١ ص ٣٨.

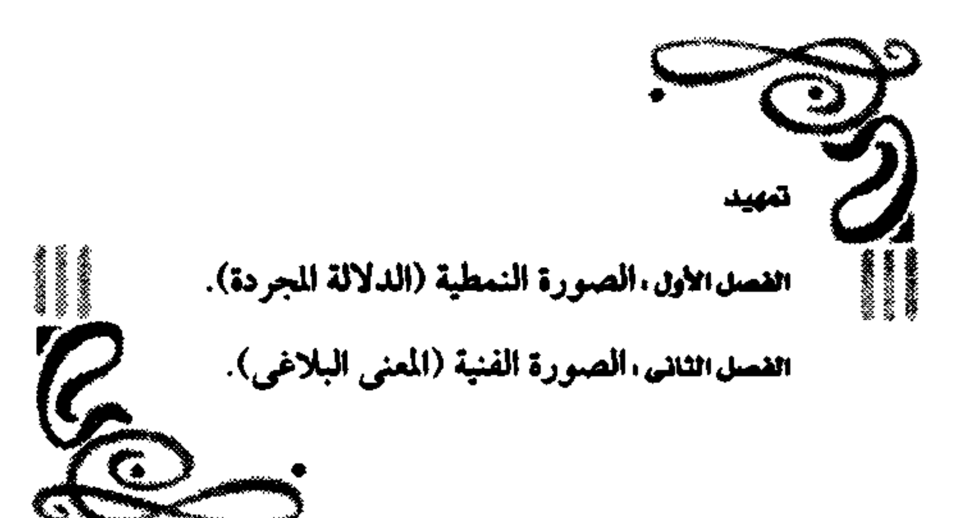
وإذا كان الغرض كما ذكرنا فى صدر هذا الفصل يمثل فى نظر هؤلاء أصل المعنى فى كل صورة كلامية سواء أكانت تلك الصورة تـقريرية مجردة أم بلاغية فنية فإن ذلك يدعونا إلى أن نسأل: ما الفرق بين هاتين الصورتين فى نظر البلاغيين؟ وما المعايير التى استندوا إليها فى تمييز كل منهما؟

هذا هو موضوع حديثنا فى الباب الثانى..

* * *



صورة الدلالة على الغرض



تمهيد

الفصل الأول: الصورة النمطية (الدلالة المجردة).

الفصل الثانى: الصورة الفنية (المعنى البلاغى).

تمهيد

حين ألقى الجاحظ عباراته الشهيرة في المعنى «... المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العربي والعجمي، والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع، وكثرة الماء، وجودة السبك، وإنما الشعر صياغة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير...»[1] - أقول حين ألقى الجاحظ تلك العبارات لم يكن يهدف - فيما نرى - إلى المفاضلة بين المعنى واللفظ، بل بين مستويين من المعنى في شكلين متمايزين من أشكال التعبير، فمصطلح المعنى في هذا الفصل لا يعنى به الجاحظ سوى الفكرة المجردة المبتذلة أو - على حد تعبيره - المطروحة في الطريق، وهي تلك التي يتمخض عنها التعبير التقريري الذي تستخدم فيه الألفاظ استخداما إشاريا غايته النقل أو التوصيل المجرد للمعنى، أما مصطلح اللفظ الذي يشيد به الجاحظ جاعلا الشأن فيه والشعر به فليس المقصود به اللفظ مجردا عن المعنى، بل هو ذلك التعبير الفني الذي يتخير الشاعر ألفاظه ويجيد سبكها، فتتفاعل دلالاتها مجسدة مستوى فنيا من المعنى لا يتسم بالتجرد والابتذال بل بالتصويرية والتفرد.

وعلى هذا فإن تهوين الجاحظ من شأن المعاني المطروحة في الطريق هو في الوقت نفسه تهوين من شأن العبارات الحرفية، وإخراج لها من حيز الشعر، كذلك فإن إعلاءه من شأن الألفاظ المتخيرة هو بالتالي إعلاء وتقدير لقيمة المعاني والإيحاءات الخاصة التي تشعها بحسن صوغها وإبداع سبكها وتشكيلها.

لقد كان لتلك التفرقة بين هذين المستويين من المعنى في نظر الجاحظ ذيوعها - إن لم يكن تأثيرها العميق - لدى كثير من النقاد والبلاغيين ، ففي ضوئها عولجت كثير من القضايا المتعلقة بالمعنى (كقضية اللفظ والمعنى وقضية السرقات)[2] في تراثنا النقدي، وعلى أساسها (وهذا ما يعنينا الآن) قامت النظرة إلى المعنى، وانبثق منهج تناوله وتحليله في ميدان البحث البلاغي.

فلقد حفل تراثنا البلاغي بالموازنة والتمييز بين صورتين من صور[3] الدلالة على الغرض أو المعنى الواحد: إحداهما: صورة نمطية يظل المعنى معها غفلا ساذجا متداولا

---

(١) الجاحظ/ الحيوان جـ ٣ ص ١٣١ تحقيق عبد السلام هارون ط. مصطفى البابي الحلبي.

(٢) انظر بحثنا للماجستير/ المعنى الشعري في النقد العربي ص ٢٤٨ وما بعدها.

(٣) نعني بالصورة هنا طريقة التعبير عن المعنى، تلك التي تكون تقريرية حرفية تارة، بلاغيه فنية تارة أخرى. وسنصطلح على تسميتها في الحال الأولى بالصورة النمطية وفي الحال الثانية بالصورة الفنية.

بين الناس، والثانية: صورة فنية يتشكل المعنى بها فى شكل تعبيرى متفرد، ينتقل به من حيز السذاجة والتداول إلى حيز الفنية والإبداع.

يقول عبد القاهر الجرجانى فى إبراز هذا التمايز بين الصورتين: «إن من شأن المعانى أن تختلف عليها الصور، وتحدث فيها خواص ومزايا بعد أن لا تكون، فإنك ترى الشاعر قد عمد إلى معنى مبتذل فصنع فيه ما يصنع الصانع الحاذق إذا هو أغرب فى صنعة خاتم، وعمل شنف، وغيرهما من أصناف الحلى..»[1].

وعبد القاهر يورد هذا النص فى سياق رده على من أسماهم «أصحاب اللفظ»، وهذا - فى حد ذاته - دليل على أن الخواص والمزايا التى تحدثها الصورة الفنية وتتفرد بها فى نظره لا تنبثق من مجرد ألفاظها أو سطحها الخارجى، بل هى خواص ومزايا دلالية، فمزية تلك الصورة هى فى أنها لا تدل على أصل المعنى فحسب، بل إنها تضيف إليه وتثريه بدلالات أخرى فنية لا تشع إلا من شكلها التعبيرى الخاص[2]، فإذا كنا فى اللغة النمطية إزاء مستوى واحد من المعنى هو مجرد الغرض فإنا مع اللغة الفنية إزاء مستويين أحدهما الغرض، وثانيهما ما تجسده تلك اللغة فى دلالتها التصويرية عليه.

وعلى هذا الأساس بنى عبد القاهر رأيه فى مزية المفسَّر على التفسير، وذلك أن «المفسر يكون له دلالتان: دلالة اللفظ على المعنى، ودلالة المعنى الذى دل عليه اللفظ على معنى لفظ آخر، ولا يكون للتفسير إلا دلالة واحدة وهى دلالة اللفظ»[3].

فى إطار تلك النظرة نستطيع أن نوفق - دونما تعسف - بين موقفين مختلفين وقفهما عبد القاهر إزاء المعنى، فهو فى بعض النصوص يبدو مهونًا من شأن المعنى مخرجا له من ميزان الحكم على الشعر والأدب، على حين يبدو فى بعضها الآخر معليا من قيمته رادًا إليها السر فى بلاغة القول والجمال الفنى فى التعبير، فهو يقول - على سبيل المثال - فى الموقف الأول:

---

(1) دلائل الإعجاز ص ٣٦٨ وانظر ص ٣٢٤ و ص ٣٢٧.

(2) تتشابه تلك التفرقة مع تفرقة رتشاردز بين الاستخدامين (العلمى والانفعالى) للغة فهو يقول: «...القضية قد تستخدم من أجل الإشارة التى تحدثها سواء أكانت هذه الإشارة صادقة أم كاذبة وهذا هو الاستخدام العلمى للغة، ولكن القضية قد تستخدم أيضا من أجل ما تولده الإشارة التى تحدثها من آثار الانفعال والموقف، وهذا هو الاستخدام الانفعالى للغة - انظر: رتشاردز،مبادئ النقد الأدبى ص ٣٣٨ ترجمة د. محمد مصطفى بدوى/ المؤسسة المصرية العامة للتأليف سنة ١٩٥٣م.

(3) دلائل الإعجاز ص ٣٤١ - ٣٤٢.

«اعلم أن الداء الدوى، والذى أعيا أمره فى هذا الباب غلط من قدم الشعر بمعناه، وأقل الاحتفال باللفظ، وجعل لا يعطيه من المزية إن هو أعطى إلا ما فضل عن المعنى، يقول: ما فى اللفظ لولا المعنى؟ وهل الكلام إلا بمعناه؟»[1].

ثم يقول فى الموقف الثانى:

«. . . إن الفصاحة والبلاغة وسائر ما يجرى فى طريقهما أوصاف راجعة إلى المعانى، وإلى ما يدل عليه بالألفاظ دون الألفاظ أنفسها. .»[2].

فتأمل هذين الموقفين فى ضوء النظرة التى نحن بصددها لدى عبد القاهر يكشف بوضوح عن أنه ليس هناك تناقض أو اختلاف بينهما؛ إذ إن المعنى فى النص الأول هو الغرض فى صورته الحرفية المجردة، أما فى النص الثانى فهو ما يستشف من الصورة الفنية أو الدلالة الفنية على الغرض.

والتساؤل الآن هو: ما المنهج الذى سار عليه عبد القاهر الجرجانى والبلاغيون من بعده فى تحليلهم لمزية الصورة الفنية؟

إنه إذا كان فى الصورة الفنية من المعنى ما تتسع دائرته عن مجرد الغرض، وكان ذلك هو سر مزيتها وقيمتها الفنية فى تلك النظرة فلقد كان من الطبيعى أن يكون المنهج الذى اصطنعه البلاغيون فى تحليل تلك المزية أو القيمة هو مقارنة الصورة الفنية بصورة أخرى نمطية (مفترضة فى أغلب الأحيان) تتفق معها فى «أصل المعنى» وتقتصر دلالتها عليه فحسب. . وهذا يقودنا إلى تساؤل آخر مؤداه:

- ما طبيعة كل من هاتين الصورتين؟
- وما علاقة كل منهما بالمعنى؟
- وما الخصائص أو المعايير التى ميزها البلاغيون وتوقفوا إزاءها فى كل منهما؟

وهذا ما سنعالجه فى المبحثين التاليين:

---

(١) السابق: ص ١٩٤.

(٢) السابق: ص ٢٠٠، وانظر ص ٣٥.



الصورة النمطية
(الدلالة المجردة)

١- المحافظة على وضعية الدلالات الإفرادية.

٢- الوقوف عند مستوى الصحة النحوية.

٣- التزام النمط المثالى للإسناد.

الصورة النمطية هى أبسط شكل تعبيرى يفيد المعنى ويمثل أدنى درجات الدلالة عليه، بمعنى أنها إن نقصت بعض عناصرها اختلت الدلالة، وانعدمت الفائدة، وإن تغيرت بساطتها (بالتحوير فى طريقتها فى استخدام الكلم أو فى تركيبها) سمت الدلالة فى درجات الفنية بزيادتها على أصل المعنى، وكنا - حينئذ - إزاء صورة فنية لا نمطية، فنحن إذا قلنا - مع عبد القاهر -: إن سبيل الكلام سبيل التصوير، وأن صور التعبير عن المعنى الواحد هى كأشكال الحلى فإن الصورة النمطية من تلك الصور تكون بمثابة الشكل الأدنى من تلك الأشكال، ذلك أنها باقتصار دلالتها على أصل المعنى فحسب وبقائه معها غفلا ساذجا إنما تشبه ذلك الشكل الذى - على حد تعبير عبد القاهر - «لم يعمل صانعه فيه شيئا أكثر من أن يقع عليه اسم الخاتم إن كان خاتما والشنف إن كان شنفا..»[1].

وطبيعى أن اهتمام البلاغيين بتلك الصورة لم يكن اهتماما بها فى ذاتها، بل باعتبارهاتمثل - فى نظرهم - النواة الحرفية فى الصورة الفنية، والأصل الذى يجرد منها عند تحليلها لتوازن به، وتتجلى قيمتها وأثرها الفنى فى المعنى بالقياس إليه.

ونستطيع أن نستجلى خصائص تلك الصورة لدى البلاغيين عن طريق تحديد طبيعة علاقتها بكل من الدلالتين (الإفرادية والنحوية)، وتلك الخصائص هى:

١- المحافظة على وضعية الدلالات الإفرادية.

٢- الوقوف عند مستوى الصحة النحوية.

٣- التزام النمط المثالى أو العقلى للإسناد.

وتلك الخصائص هى ما سنتاولها فيما يلى:

---

(١) انظر: السابق،صفحات ١٩٦ - ١٩٧ - ٣٢٤.

أولا- المحافظة على وضعية الدلالات الإفرادية:

فمن خصائص تلك الصورة فى نظر البلاغيين أنها تتعامل مع الكلم فى حدود دوائرها الوضعية فى عرف الاستعمال، فالاستخدام الوضعى للكلم هو ما يوائم تلك الصورة التى لا تدل إلا على أصل المعنى، وقد برر البلاغيون ذلك بأن الدلالة الوضعية لا تحتمل (كما هو شأن تلك الصورة) زيادة أو نقصا.

يقول السكاكى فى ذلك:

«... إن محاولة إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه والنقصان بالدلالات الوضعية غير ممكن، فإنك إذا أردت تشبيه الخد بالورد فى الحمرة مثلا، وقلت: خد يشبه الورد امتنع أن يكون كلام مؤد لهذا المعنى بالدلالات الوضعية أكمل منه فى الوضوح أو أنقص، فإنك إذا أقمت مقام كل كلمة منها ما يرادفها فالسامع إن كان عالما بكونها موضوعة لتلك المفهومات كان فهمه منها كفهمه من تلك من غير تفاوت فى الوضوح، وإلا لم يفهم شيئا أصلا»[1].

فالدلالات الوضعية فى نظر السكاكى هى دلالات غير متفاوتة؛ لأنها نمط واحد ذو درجة ثابتة من الدلالة على المعنى، بها يتحقق الفهم وبدونها ينعدم، وقد رتب السكاكى (ومن تابعه من البلاغيين) على ذلك أن الصورة البيانية التى يبحثها علم البيان لاتؤدى وظائفها الفنية من خلال تلك الدلالة، فاستخدام الكلم فى الصورة المجازية مثلا هو استخدام خاص تنحرف فيه الكلمة عن أصل وضعها لترود آفاقا دلالية جديدة يكون لها أثرها فى المعنى أو الغرض المدلول عليه بها، وبناء على ذلك فإن الأثر الفنى لتلك الصورة لم يكن يتضح - فى نظر هؤلاء - إلا عن طريق مقارنتها بصورة أخرى ذات دلالة وضعية على نفس معناها، وذلك كى يتضح الفارق الدلالى بين الصورتين عن طريق تلك المقارنة.

فى ظل هذا التصور لم يبحث البلاغيون المجاز إلا مقترنا أوتاليا لمبحث الحقيقة، باعتبار أن الاستخدام الحقيقى هوالنمط الوضعى الذى انحرف عنه الاستخدام المجازى، فالحقيقة هى:

«كل كلمة أريد بها ما وقعت له فى وضع واضع»[2] أو هى: «الكلمة المستعملة فيما هى موضوعة له من غير تأويل فى الوضع»[3]، أو هى: «اللفظ الدال على موضوعه الأصلى»[4]، فإذا أضفنا إلى ذلك ما صرح به غير واحد منهم من أن «الكل مجاز حقيقة»[5] أدركنا أن الاستخدام الوضعى للكلمة كان يمثل فى نظرهم الأصل الذى

---

(١) مفتاح العلوم ص ١٤٠، وانظر: نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ٩.

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٨٤. (٣) مفتاح العلوم ص ١٥٢.

(٤) الجامع الكبير ص ٢٨، وانظر. الصاحبى ص ١٦٧.

(٥) الصناعتين ص ٢٦٧، أسرار البلاغة ص ١٩٠، المستصفى ص ٢٦٩، المثل السائر ص ٢٥.

ينبغي تجريده عند الاستخدام المجازى لها حتى يتبين بالقياس إليه قيمة تجاوزه له وتمايزه منه.

وإذا كان الاستخدام الوضعي للكلم في نظر هؤلاء هو خصيصة من خصائص الصورة النمطية التي تدل على الغرض أو أصل المعنى دلالة مباشرة من جهة، وتعد أصلا للصورة الفنية الدالة عليه من جهة أخرى - أقول إذا كان الأمر كذلك فإنه يفسر موقفهم - أو موقف معظمهم - من التشبيه، وقد سبق أن ذكرنا أن التشبيه كان يعد في نظرهم أحد أغراض الكلام أو معانيه، وهنا نشير إلى أن الصورة التشبيهية[1] المجردة كانت تعد في نظرهم - فيما أرى - إحدى الصور النمطية التي نحن بصددها، ودليلنا على ذلك أمران:

(أ) أن دلالات الكلم في تلك الصورة هي دلالات وضعية، ينطبق هذا على طرفي التشبيه اللذين لا يقصد بكل منهما إلا ما وضع له، كما ينطبق على أداة التشبيه إن وجدت؛ لأن دلالة الأداة على التشبيه هي دلالة وظيفية نحوية، وقد سبق أن ذكرنا أن «الوضع» هو أحد خصائص تلك الدلالة، يقول عبد القاهر في البرهنة على أن التشبيه ليس من المجاز:

«كل متعاط لتشبيه صريح لا يكون نقل اللفظ من شأنه ولا من مقتضى غرضه، فإذا قلت: زيد كالأسد، وهذا الخبر كالشمس في الشهرة لم يكن منك نقل للفظ عن موضعه، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لوجب ألا يكون في الدنيا تشبيه إلا وهو مجاز، وهذا محال؛ لأن التشبيه معنى من المعاني وله حروف وأسماء تدل عليه، فإذا صرح بذكر ما هو موضوع للدلالة عليه كان الكلام حقيقة كالحكم في سائر المعاني..»[2].

(ب) أن التشبيه المجرد أو «الصريح» على حد تعبير عبد القاهر كان يعد - في نظر البلاغيين - أصلا لصورتي «التمثيل» و «الاستعارة» اللتين أشاد البلاغيون ببلاغتهما وأولوهما عناية فائقة، وهذا ما لا نود الاستطراد في التدليل عليه الآن، وحسبنا هنا أن نشير إلى قول عبد القاهر:

«التشبيه كالأصل في الاستعارة، وهي شبيه بالفرع له أو صورة مقتضبة من صوره»[3].

* * *

(١) نعني بها تلك التي لم تتحور لتصبح تمثيلا أو استعارة كما سنعرض لذلك بعد قليل.
(٢) أسرار البلاغة ص ١٩٤ - ١٩٥، نهاية الإيجاز ص ٧٧، ومفتاح العلوم ص ١٤٠ والإيضاح ص ١٢٠.
(٣) السابق ص ٢٠.

ثانيا - الوقوف على مستوى الصحة النحوية:

يقول عبد القاهر الجرجاني:

«إن الكلام لا يستقيم ولا تحصل منافعه التى هى الدلالات على المقاصد إلا بمراعاة أحكام النحو فيه من الإعراب والترتيب الخاص. . . وذلك أنه لا تتصور الزيادة والنقصان فى جريان أحكام النحو فى الكلام. . .»[1].

ويقول فى موطن آخر:

«إذا ثبت أن سبب فساد النظم واختلاله ألا يعمل بقوانين هذا الشأن ثبت أن سبب صحته أن يعمل عليها، ثم إذا ثبت أن مستنبط صحته وفساده من هذا العلم ثبت أن الحكم كذلك فى مزيته والفضيلة التى تعرض فيه. . .»[2].

إن تأمل هذين النصين يكشف لنا بوضوح أن للنظم أو «توخى معانى النحو بين معانى الكلم» مستويين متمايزين فى نظر عبد القاهر:

أحدهما - نظم نمطى مجرد: تستقيم به التراكيب استقامة نحوية، تتأدى بها المقاصد والأغراض، وهذا النظم ضرورى فى الكلام؛ إذ به تكون صحته وبدونه يكون اختلاله وفساده، ومن ثم كانت إشارة عبد القاهر إلى أنه لا يتصور فيه نقص أو زيادة.

وثانيهما - نظم فنى: تسمو[3] دلالته إلى «مستوى المزية والفضيلة»، ذلك المستوى الذى هو فى نظر عبد القاهر إضافة تضاف إلى مستوى الصحة النحوية، فعبارات عبدالقاهر تدل على أن النظوم أو الأساليب الفنية لا ترتقى محلقة فى أجواء الفن إلا إذا استقامت حركتها أولا فى أرض النحو، يقول فى ذلك أحد الباحثين المعاصرين:

«تبين لعبد القاهر أن الانفصال بين الدراسة اللغوية والدراسة الأدبية انفصال قد يجنى على كلتيهما، فإذا بلغت الدراسة اللغوية نضجها عطفت على الأدب. . . وبعبارة أخرى: إن اللغة أنظمة يعطى بعضها بعضا، ولا بد أن نعرف ما يعطيه الأدب للنحو، ولا بد أن نعرف من وجه آخر ما يمكن أن يعطيه النحو للأدب»[4].

---

(١) أسرار البلاغة ص ٥١، وانظر: دلائل الإعجاز ص ٢٣.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٦٧.

(٣) مقتضى حديث عبد القاهر عن مستوى المزية فى النظم أنه يحتمل- عكس مستوى الصحة لديه - النقص والزيادة، فقد تنحط درجته حتى يقارب مستوى الصحة المجردة، وقد يرتقى فى درجات الفن إلى ما لا نهاية حتى يتحقق به الإعجاز. وانظر: السابق ص ٦.

(٤) د. مصطفى ناصف/ قراءة فى دلائل الإعجاز. مقال بمجلة فصول. العدد الثالث ص ٣٦ سنة ١٩٨١م.

لقد شغلت المقارنة بين هذين المستويين من النظم حيزا كبيرا من فكر عبد القاهر واهتمـامه، بل أكاد أقول إن كـتاب «دلائل الإعجـاز» لا يخرج في عمومـه عن إثبات مقولة عامة مؤداها: أن النظم المجرد الذي تـحقق به الصحة والنظم الفني الذي تتحقق وتتفاوت فيه المزية يتعاملان مع مادة واحدة هي الكلم وينطلقان من نقطة بدء واحدة هي النحو: فإعـجاز القرآن هو في أنه قد حقق بوسـائل اللغة وإمكاناتها المتاحة للجـميع ما تقصر دونه الهمم وما تتضاءل أمامه إبداعات المبدعين في شتى فنون القول وضروبه.

ولقد تابع البلاغيون عبد القاهر في المقارنة بين هذين المستويين من النظم، وألحوا على إبراز المفارقة والتمايز بينهـما، يتجلى ذلك في التصريح بأن منزلة النظم الأول من الثاني هي «بمنزلة أصول الحيوانات»[1] أو «بمنزلة أبجـد في تعليم الخط»[2] ففي هذين التصـريحين مـا يدل دلالة واضحـة على أن النظم المجرد وإن كـان في نظر هؤلاء نواة النظم الفني أو الجذر الذي يتفـرع عنه ويبنى على أساسه فإن البـون شاسع بين النظمين سواء على مستوى التشكيل والعبارة، أم على مستوى المعنى والدلالة.

وقد اتخـذت المقارنة بين الـنظمين لدى هؤلاء البـلاغيـين شكلا آخر يتمـثل في التفرقـة بين نظرة النحوي ونظرة البلاغي إلى التراكـيب الفنية؛ فالنحوي كـما يقول ابن الأثير: «ينظر في دلالـة الألفاظ على المعاني من جـهة الاصطلاح المتفـق عليه في أصل اللغة، وتلك دلالة عامة؛ لأنها دلالة كل لفظ على كل معنى في أنه صواب أو خطأ من جـهة ذلك الاصطلاح لا غـير، وأمـا صـاحب علم الشعـر فـإنه ينظر في دلالة بعض الألفاظ على بعض المعاني وتلك دلالـة خاصة وهي أن تكون على هيئة مخـصوصة من الحسن»[3].

فابن الأثير هنا يرى أن الدلالة الـتي يبحث فيها النحـوي في التركيب الفني هي غير الدلالة التي يبحث فـيها البلاغي أو صاحب علـم الشعر على حد تـعبيره: فالأولى هي الدلالة العامة، أما الثانية فهي الدلالة الفنية التي تؤديـها التراكيب بما يتوافر فيها من قيم جـمالية خاصـة، وإذا كانت غاية نظر النحـوي في الدلالة العامة - كمـا يذكر ابن الأثير - هي رصد الصواب أو الخـطأ النحويين أو من جهة الاصطلاح فيهـا فإن مغزى ذلك أن غاية النظرة الثانية لديه هي أن يستجلي في التركيب الفني أسراره ولطائفه الفنية التي هي فوق مجـرد الصواب النحوي، أو لنقل إن الخطأ والصواب في النظرة البـلاغية هما غير الخطأ والصواب في النظرة النحوية. وهذا مايلفتنا إليه السكاكي حيث يقول:

---

(1) مفتاح العلوم ص ٧٠.

(2) المثل السائر ص ٥.

(3) ابن الأثير/ الاسـتدراك في الرد على رسـالة ابن الدهان المسمـاة بالمآخذ الكندية من المعـاني الطائية ص ٥ تحقيق د. حفني شرف. الأنجلو ١٩٥٨م.

«وظاهر أن الخطأ الذى نحن بصدده لا يجامع فى الأولى أدنى التمييز فضلا أن يقع فيه من العاقل المتفطن، وإنما مثار الخطأ هو الثانى»[1].

فالسكاكى هنا يصرح بأن الخطأ فى النظم الفنى ليس هو الخطأ النحوى الذى يناقض الصواب أو «أدنى تمييز» للمعنى، ولكنه الخطأ الفنى الذى قد يبقى التركيب معه على صحته واستقامته النحوية، ومن هنا كان تصريح عبد القاهر بأن الصحة والاستقامة النحوية لا يعتد بها أو لا تعد من المزية - يقول:

«لسنا فى ذكر تقويم اللسان والتحرز من اللحن وزيغ الإعراب فنعتد بمثل هذا الصواب، وإنما نحن فى أمور تدرك بالفكر اللطيفة ودقائق يوصل إليها بثاقب الفهم، فليس درك صواب دركا فيما نحن فيه حتى يشرف موضعه ويصعب الوصول إليه، وكذلك لا يكون ترك خطأ تركا حتى يحتاج فى التحفظ منه إلى لطف وفضل روية...»[2].

إن التراكيب البلاغية هى بالضرورة تراكيب صائبة؛ إذ إن مراعاة قواعد النحو ومبادئه هى أمر لا بد منه فى كل تركيب مفيد، ولكن يبقى بعد ذلك أن الفائدة فى تلك التراكيب ليست هى الفائدة المجردة التى يقتصر عليها مستوى الصواب النحوى المجرد، أو بعبارة أخرى: إن الأسلوب البلاغى هو إبداع نحوى خاص يقترن فيه الجمال بالصحة والامتاع بالإفادة.

فى ظل هذا التصور كانت وظيفة علم المعانى كما حددها السكاكى «تتبع خواص تراكيب الكلام فى الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره...» فوظيفة هذا العلم هى دراسة التراكيب الفنية لاستشفاف ما لها من أثر فنى يتجاوز دلالتها المجردة على أصل المعنى أو «الفائدة»، بعبارة أخرى لم ينظر البلاغيون إلى الجمال الفنى فى الأساليب التى يبحثها هذا العلم إلا باعتباره إضافة (تحسينية) تضاف إلى البنية النحوية الأساسية ذات (الفائدة) المجردة.

نستطيع أن نستنتج - إذن - بناء على ما تقدم من نصوص أن الصحة النحوية، أو بتعبير أدق الاقتصار عليها هى إحدى خصائص الصورة النمطية لارتباطها فى نظر البلاغيين بالدلالة المجردة على المعنى من ناحية، ولأنها عدت أساس الصورة الفنية أو المعنى البلاغى من ناحية أخرى، فالصورة النحوية الصحيحة هى «الأصل» أو «مقتضى الظاهر»، أما الصورة البلاغية فهى تجاوز للأصل أو خروج على مقتضى الظاهر، ولنا عودة إلى ذلك عند حديثنا عن معايير المعنى البلاغى.

---

(١) مفتاح العلوم ص ٧٠.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٧٧ وانظر ص ٢٢٥.

ونود هنا أن نشير إلى أمر جوهرى يتعلق بما نحن بصدده، وهو أن اهتمام عبدالقاهر الجرجانى بالنحو ووظائفه فى الكلام وإلحاحه فى أكثر من موطن على أن النظم ليس شيئا سوى التعليق النحوى بين الكلم - أقول: إن هذا الاهتمام قد صبغ نظرته التحليلية للتراكيب بصبغة نحوية كادت أن تكون صرفة فى بعض المواطن، وإذا كانت تلك النظرة لدى عبد القاهر هى البداية الحقيقية لما أسماه السكاكى ومن تابعه من البلاغيين بعلم المعانى فإن ذلك يدعونا إلى أن نقف وقفة متأنية لنحدد أبعادها ودوافعها لدى عبدالقاهر، ثم لنبين إلى أى حد كان لها أثرها لدى البلاغيين الذين تابعوه وترسموا خطاه.

ويمكن القول على وجه الإجمال: إن المباحث التى درسها عبد القاهر فى إطار عرضه لنظرية النظم تنقسم بحسب طبيعة نظرته فى كل منها إلى قسمين:

(أ): مباحث عالج بعضها على مستوى المزية (كمبحث الحذف) وعالج بعضها الآخر على مستوى الصحة والمزية (كمبحث التقديم) وسنرجئ تفصيل القول فى تلك المباحث إلى موطن لاحق من هذا المبحث.

(ب): ومباحث عالجها على مستوى الصحة النحوية فحسب، وكان دافعه إلى ذلك إحساسه بوعورة مسلكها ودقة «الفروق» النحوية فيها، وهذا النوع من المعالجة ينطبق - فى نظرنا - على مبحثى «القصر» و «الفصل والوصل»، فغاية عبد القاهر من النظر فى هذين المبحثين لم تكن هى بيان المزية أو القيمة الفنية فى التراكيب، بل بيان وجوه الصحة النحوية فيها، ولسنا نعنى بذلك - بطبيعة الحال - أن الأساليب التى عرضها عبد القاهر فى هذين المبحثين لا مزية فيها ولا جمال؛ إذ إن من بين تلك الأساليب أبياتا جيدة من الشعر، بل وآيات من كتاب الله الذى هو الذروة فى البلاغة، وإنما الذى نعنيه هو أن نظرة عبد القاهر فى تلك الأساليب كانت نظرة نحوية فى عمومها، أى أن سوقه لها فى هذين المبحثين لم يكن بقصد التذوق أوالتحليل الفنى، وإنما بقصد الاستشهاد على ما يقرره من فروق نحوية.

والمعيار الذى نستند إليه فى تقسيم تلك المباحث على هذا النحو ليس معيارا اصطنعناه وإنما هو المعيار الذى قرره عبد القاهر نفسه، وطبقه - كما سيتضح لنا فى المبحث التالى - على كثير من المباحث. . ولنستمع إليه يقول فى تحديده:

«اعلم أنه إذا كان بيّنا فى الشىء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذى هو عليه حتى لا يشكل، وحتى لا يحتاج فى العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب إلى فكر وروية فلا مزية، وإنما تكون المزية ويجب الفضل إذا احتمل فى ظاهر الحال غير الوجه الذى جاء عليه وجها آخر، ثم رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذى جاء عليه حسنا وقبولا يعدمهما إذا أنت تركته إلى الثانى»[1].

فعبد القاهر فى هذا النص لا يكتفى - كما فعل من قبل - بمجرد الإشارة إلى التمايز بين مستوى الصحة والمزية، بل إنه يقدم معيارا دقيقا يستطاع فى ضوئه تحديد طبيعة الأسلوب ونسبته إلى أى من هذين المستويين، ذلك المعيار هو مايمكن أن نسميه «التخيير النحوى» - ولا نود إطالة الوقوف إزاء هذا المعيار الآن، ويحسبنا أن نقرر على وجه الإجمال أن الفارق بين مستوى الصحة ومستوى المزية فى ضوئه هو أن الأسلوب فى المستوى الأول يكون حتميا أى لا بديل عنه فى أداء معناه، أو على حد تعبير عبدالقاهر (لا يحتمل إلا الوجه الذى هو عليه)، أما فى المستوى الثانى فإن الأسلوب يكون (متخيّرا) أى منتقى من بين عدة (بدائل) صحيحة دالة على أصل معناه، ولكنه يتفرد دونها بخصوص المزية.

ومما هو جدير بالملاحظة أن المقصود بمصطلح «الوجه» فى النص السابق هو وجه الدلالة النحوية، أى أن هذا المعيار لدى عبد القاهر إنما استند على أساس ما رأيناه لديه من قبل حين صرح بأن الوجوه والفروق النحوية تكون أحيانا وسيلة لصحة النظم، وأحيانا أخرى وسيلة لمزيته.

ونود الآن أن نقف وقفة موجزة إزاء كل من مبحثى «القصر» و «الفصل» كى نتبين طبيعة معالجته لهما ونظرته فى أساليبهما:

(١) مبحث القصر:

وليس من غايتنا أن نتابع نظرات عبد القاهر فى هذا المبحث متابعة مستقصية، وإنما سنكتفى من تلك النظرات بما يدعم ما نحن بصدد إثباته من أن بحثه لظاهرة القصر لم يكد يتجاوز مستوى الصواب النحوى إلى مستوى المزية والجمال الفنى.

ولهذه الغاية نسوق الملاحظات التالية:

(أ) ليس القصر - فى ذاته - معنى فنيا بلاغيا وإنما هو معنى نحوى وظيفى، فالقصر هوالتوكيد، وقد سبق أن رأينا أن التوكيد هو كالنفى والاستفهام والشرط وما إلى

---

(١) السابق: ص ٢٢١ وانظر ص ٧٧.

ذلك من المعانى الوظيفية التى لا تستفاد من الأدوات الموضوعة لها فى ذاتها، بل من الجمل التى تدخل عليها تلك الأدوات، وهذا ينطبق على الطرق أوالأدوات التى تناولها عبد القاهر والبلاغيون من بعده فى هذا المبحث (إنما - النفى والاستثناء - لا العاطفة) فكل أداة من تلك الأدوات لا تفيد معنى القصر بذاتها بل تفيده - وظيفيا[1] - فى الجملة التى تقترن بها.

لقد جاء مبحث القصر لدى عبدالقاهر موصولا بالبحث فى «إن» المؤكدة والذى يختمه بقوله ونحن نقتصر الآن على ما ذكرنا ونأخذ فى القول عليها إذا اتصلت بها «ما»[2] ثم يبين الفرق بين الأداتين قائلا:

«ليس ببعيد أن يظن الظان أنه ليس فى انضمام «ما» إلى «إن» فائدة أكثر من أنها تبطل عملها، حتى نرى النحويين فى أكثر كلامهم لا يزيدون على أنها كافة، ومكانها هنا يزيل هذا الظن ويبطله، وذلك أنك ترى أنك لو قلت: ماجاءنى زيد وإن عمرا جاءنى لم يعقل منه أنك أردت أن الجائى عمرو لا زيد»[3].

وعبارات عبد القاهر فى هذا النص واضحة فى أن الفارق بين «إنما» و«إن» ليس فارقا فى المعنى بل فى درجة إفادته، فإذا كانت «إن» فى المثال المذكور تفيد تأكيد نسبة المجىء لعمرو فإننا لو استبدلنا بها «إنما» لأفدنا قوة فى هذا التأكيد، وذلك لأنها تضيف إلى ما تقدم نفى المجىء عن غير عمرو، فهى كما صرح عبد القاهر «تفيد فى الكلام بعدها إيجاب الفعل لشىء ونفيه عن غيره»[4].

---

(١) نستثنى من ذلك «تقديم ماحقه التأخير»، فالتقديم الذى يفيد معنى القصر أوالتخصيص فى نظر البلاغيين هو - كما سيتضح لنا فى المبحث التالى - التقديم الجائز، أى تقديم ما يجوز تأخيره، ويكون هذا التأخير هو «الأصل» فى نظام اللغة، أى أن أسلوب التقديم يكون - حينئذ - أسلوبا متخيرا وبالتالى فإن التخصيص الذى يستفاد منه يكون معنى فنيا لا وظيفيا، حيث يفرق بين «التقديم» وغيره من طرق القصر قائلا: «الطرق الأول الثلاث دلالتها على التخصيص بوولعل هذا ما عناه الكاكى ساطة الوضع وجزم العقل، ودلالة التقديم عليه بوساطة الفحوى وحكم الذوق» مفتاح العلوم ص ١٢٧،

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٥٢.

(٣) السابق ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(٤) السابق ص ٢٥٨. وجدير الذكر أن عبدالقاهر قد بنى هذا الرأى فى «إنما» على مذهبه الشافعى، فالشافعية وكثير من الأصوليين يرون أن «إنما» تفيد الحصر لأنهاتفيد مع إثبات الحكم للمذكور نفيه عن غيره أو نفى غيرالحكم عنه، وقد خالفهم فى ذلك أصحاب أبى حنيفة فرأوا أنها لا تفيد النفي بل هى لتأكيد الإثبات فحسب، وأن استفادة النفى فى بعض مواضعها إنما تكون من السياق، وأيا ما كان الأمر فإن أيا من الرأيين لا ينفى ما نحن بصدد إثباته من أن المعنى المستفاد بأدوات القصر هوالتوكيد الذى تتفاوت درجاته. انظر: الآمدى: الإحكام فى أصول الأحكام جـ ٣ ص ١٤٠ المعارف بمصر ١٩١٤م، وكذا المستصفى ص ٣٧٧، حاشية البنانى على شرح جمع الجوامع جـ ١ ص١٨٨.

وإذا كان معنى «لا» العاطفة وكذا معنى النفى والاستثناء يتشابهان إلى حد كبير -فى نظرعبد القاهر - مع معنى «إنما» فإن مؤدى ذلك أن المعنى المستفاد بتلك الأدوات لا يعدو فى رأيه أن يكون هو معنى التأكيد أو - على وجه الدقة - درجة عليا منه، وهذا ما نجده لدى السكاكى الذى ينقل عن بعض النحاة قولهم فى «إنما»:

«إن كلمة «إن» لما كانت لتأكيد إثبات المسند للمسند إليه، ثم اتصلت بها «ما» المؤكدة لاالنافية على ما يظنه من لا وقوف له بعلم النحو ضاعف تأكيدها»[1].

(ب) لقد بدأ عبد القاهر مبحث القصر بالإشارة إلى تسوية بعض النحاة بين «إنما» و «ما وإلا» فى المعنى، ثم عقب على ذلك بقوله: «إنهم لم يعنوا أن المعنى فى هذا هو المعنى فى ذلك بعينه، وأن سبيلهما سبيل اللفظين يوضعان لمعنى واحد، وفرقٌ بين أن يكون فى الشىء معنى الشىء، وبين أن يكون الشىء الشىء على الأطلاق، يبين لك أنهما لا يكونان سواء أنه ليس كل كلام يصلح فيه «ما وإلا» يصلح فيه «إنما»...»[2].

والعبارة الأخيرة فى هذا التعقيب (الذى هوتعقيب نحوى بالدرجة الأولى كما يبدو) إنما تفصح عن طبيعة «الفروق» التى أخذ عبدالقاهر فى تفصيل القول فيها بعد ذلك بين «إنما» و «وما إلا» من جهة، وبينها وبين «لا العاطفة» من جهة أخرى، فتلك الفروق ليست فى نظر عبد القاهر هى تلك التى يتحقق بمراعاتها مستوى المزية، بل هى التى يتحقق بها مستوى الصحة فحسب، والتى يترتب على تجاوزها وإغفالها الفساد والخطأ فى التركيب، وحسبنا أن نشير فى دعم ذلك إلى مثل قوله:

* «إنما» لا تصلح فى قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢] ولا نحو قولنا: ما أحد إلا وهو يقول ذاك، إذ لو قلت: إنما من إله إلا الله، وإنما أحد وهو يقول ذاك قلت ما لا يكون له معنى..»

* «لا يصلح فى «إنما أنت والد» «ما أنت إلا والد».

* «إن الذى صنعه الفرزدق فى قوله: «وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى» شىء لو لم يصنعه لم يصح له معنى..».

* «تقول: إنما هو قائم لا قاعد، ولا نرى ذلك جائزا مع «ما وإلا»[3].

---

(١) مفتاح العلوم ص ١٢٦.

(٢) دلائل الإعجاز ص٢٥٣.

(٣) انظر: السابق. صفحات ٢٥٣ - ٢٥٦ - ٢٦٣ - ٢٦٦.

فكل هذه العبارات تدل دلالة واضحة على أن أسلوب القصر فى نظر عبد القاهر ليس أسلوبا «متخيَّرا» بل هو أسلوب «حتمى» أو (لا يحتمل إلا الوجه الذى هو عليه)، ومقتضى ذلك أن بحثه لتلك «الفروق» بين أدوات القصر ليس بحثا فى مزية الأسلوب بل فى وجوه صحته، ولعل إلحاحه فى تتبع تلك الفروق ومحاولة استقصائها لم يكن نابعا إلا عن إحساسه بدقتها وخفائها وكونها - من ثم - مظنة للبس والخطأ، فهى تندرج فى نظره - فيما أشار إليه قبل مبحث القصر مباشرة بقوله: «إن ههنا فروقا تجهلها العامة وكثير من الخاصة، ليس أنهم يجهلونها فى موضع ويعرفونها فى آخر، بل لايدرون أنها هى، ولا يعلمونها فى جملة ولا تفصيل»(١).

(جـ) لم يكن عبد القاهر يهدف من إيراد الأساليب الفنية فى هذا المبحث إلى التحليل الفنى أوالتذوق، بل إلى الاستشهاد بها على ما يقرره من فروق بين تلك الأدوات، ولعله ليس من قبيل المصادفة أن تختفى من هذا المبحث برمته مصطلحات «المزية» و «الأريحية» و «الطرب» وما إلى ذلك من مصطلحات درج عبد القاهر على استخدامها فى المواطن التى تسمو فيها غايته إلى مستوى التذوق الجمالى للأساليب.

(د) سبق أن أشرنا إلى أن الدلالة النمطية على المعنى هى الدلالة المباشرة أو على حد تعبير عبدالقاهر «دلالة اللفظ على المعنى»، تلك التى تتمايز فى نظره عن الدلالة الفنية أو «دلالة المعنى على المعنى»، وهنا نشير إلى أن دلالة أدوات القصر - فى نظر عبد القاهر - هى تلك الدلالة النمطية المباشرة، بمعنى أن أساليب القصر الفنية فى رأيه لا تكتسب مزيتها بمجرد معنى القصر، بل بما يستتبعه هذا المعنى من معان أخرى تتفاعل بها مع سياقاتها الخاصة، هذا ما يقرره عبد القاهر حيث يقول فى أداة القصر «إنما»:

«اعلم أنك إذا استقريت وجدتها أقوى ما تكون وأعلق ما ترى بالقلب إذا كان لا يراد بالكلام بعدها نفس معناه، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه، نحو أنا نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى: ﴿...إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴿١٩﴾﴾ [الرعد] أن يعلم السامعون ظاهر معناه، ولكن أن يذم الكفار، وأن يقال: إنهم من فرط العناد، ومن غلبة الهوى عليهم فى حكم من ليس بذى عقل..»(٢).

ففنية الصورة فى العبارة القرآنية لا تتمثل - فى نظر عبد القاهر - فى مجرد قصر التذكر على أولى الألباب، بل فى التعريض عن هذا الطريق بمعنى آخر هو ذم الكفار،

---

(١) انظر: السابق ص ٢٤٢.

(٢) السابق: ص ٢٧٢.

ومقتضى ذلك أن معنى القصر فى مفهوم عبد القاهر ليس - فى حد ذاته - معنى بلاغيا فنيا، بل إن هذا المعنى لا يمثل سوى «المعنى الأول» أو «الظاهر» الذى تتجاوزه الدلالة الفنية إلى غيره.

(٢) مبحث الفصل والوصل:

قد يكون فى اعتبار مبحث الفصل والوصل لدى عبد القاهر - ومن تابعه من البلاغيين - مبحثا غايته الصحة لا المزية ما يثير الدهشة، وذلك لأن البلاغة فى بعض ما عرفت به هى الفصل والوصل، وهذا ما يصرح به عبدالقاهر حيث يقول فى صدر هذا المبحث مبينا قيمته: إنه «من أسرار البلاغة، ومما لا يتأتى لتمام الصواب فيه إلا للأعراب الخلص، والأقوام طبعوا على البلاغة، وأوتوا فنا من المعرفة فى ذوق الكلام هم بها أفراد، وقد بلغ من قوة الأمر فى ذلك أنهم جعلوه حدا للبلاغة، فقد جاء عن بعضهم أنه سئل عنها فقال: معرفة الفصل من الوصل، وذلك لغموضه ودقة مسلكه»(١).

ولكن على الرغم من ذلك التصريح الذى يصدر به عبد القاهر هذا المبحث والذى يشى بخطورته لديه وقيمته البلاغية فى نظره - أقول على الرغم من ذلك فإن تناوله لهذا المبحث كان - فيما نرى - أقرب إلى ميدان النحو منه إلى ميدان البلاغة، فغايته لا تعدو أن تكون هى الاحتراز عن الفساد أوالخطأ النحوى فحسب، ونحن بطبيعة الحال لا نغض من قيمة الصب على قوالب النحو، والعمل وفقا لمقولاته ومبادئه؛ إذ إن النحو - كما أسلفنا القول - هو أساس كل من مستويى الصحة والمزية فى الكلام، ولكنا نود - فقط - أن نقرر أن غاية عبد القاهر من النظر فى الأساليب فى مبحث الفصل والوصل لم تتجاوز رصد المستوى الأول من هذين المستويين.

وعبارات عبد القاهر السابقة تطرح تساؤلين ينبغى أن نجيب عنهما للتدليل على ما نراه. هذان التساؤلان هما:

(أ) ما مفهوم الفصل والوصل لدى من عرّف البلاغة بهما؟ وما علاقته بمفهومهما لدى عبد القاهر؟

(ب) ما طبيعة بحث هاتين الظاهرتين لدى عبد القاهر ومن تابعه من البلاغيين؟

وفيما يلى سوف نحاول الإجابة عن هذين التساؤلين:

---

(١) السابق: ص ١٧٠ - ١٧١.

(أ) مفهوم الفصل والوصل فى تعريف البلاغة:

حين عُرفت البلاغة بأنها «معرفة الفصل من الوصل»[1] لم يكن هذان المصطلحان - فيما نرى - قد تحددا بذلك المجال الذى أغلق عليهما عبد القاهر رتاجه وعالجهما فى إطاره، أعنى مجال العطف النحوى، فلقد قام هذا التعريف على أساس أن الفصل والوصل هما معياران من معايير الأسلوب لا فى صورته النحوية النمطية التى يحترز بها عن الخطأ ويتوخى بها الصواب، بل فى صورته الفنية التى هى انعكاس لإحساس القائل بالمعنى، ووسيلة لإثارة مثل هذا الإحساس لدى المتلقى.

لقد كان مصطلح الوصل فى إطار هذا التعريف يعنى - فيما يبدو لنا - تتابع الكلمات والجمل فى التعبير (نطقا أو كتابة) تتابعا يوحى باتصال المعنى وتلاحم عناصره وتوحده فى إحساس القائل أو الكاتب، أما الفصل فكان يعنى به قطع الكلام بالصمت فى حال التعبيرالقولى، أو بالرمز الكتابى (كعلامة الوقف أوالفاصلة) فى حال الكتابة للدلالة على اكتمال المعنى، والإيحاء بوصوله إلى الغاية التى أحسها المبدع ويحسها المتلقى... ومقتضى ذلك أن مفهومى الفصل والوصل كانا - حينئذ - أعم من مفهوميهما لدى البلاغيين، فالفصل هو الدلالة على تمام المعنى واستئناف معنى آخر، تلك الدلالة التى قد تقترن بالعطف أو تتجرد منه، والوصل هو الدلالة على اتصال المعنى بعطف أو بغير عطف، بل إن مصطلح العطف ذاته كان يستخدم فى هذا الصدد - أحيانا - مرادفا لمصطلح الوصل بهذا المفهوم العام له.

نجد دليلا على ذلك فى الباب الذى عقده صاحب نقد النثر بعنوان «القطع والعطف» وهو يعنى بهما ما كان يسمى فى عصره بالفصل والوصل مع فارق واحد هو أن العطف فى نظره ليس هو مجرد وصل المعنى بالمعنى، بل هو وصله به بعد فصله أو قطعه عنه بمعنى ثالث يتوسط بينهما.

فمن أمثلته لذلك: قوله عز وجل: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾ [المائدة: ٣] يقول: «ثم قطع وأخذ فى كلام آخر فقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] - ثم رجع إلى الكلام الأول فقال: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٣﴾[2] [المائدة: ٣].

---

(١) الجاحظ/ البيان والتبيين جـ ١ ص ٨٨ ، الصناعتين ص٤٥٨.

(٢) نقد النثر ص ٧٢ - ٧٣.

ويقول أيضا: «ومثل ما حكاه عن لقمان فى وصيته لابنه إذ قال له: ﴿يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ ثم قطع وأخذ فى فن آخر فقال: ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ﴾ ثم رجع إلى تمام القول الأول فى وصية لقمان فقال: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الأَرْضِ﴾(١) [لقمان: ١٣ - ١٦].

فبتأمل هذين المثالين اللذين يوردهما صاحب نقد النثر يتضح لنا ما كانت عليه هذه المصطلحات من عموم، فالعطف الدال على وصل المعنى هو أعم من العطف النحوى، بدليل أن الآية الأخيرة ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ﴾ ليس فى بدئها أداة عطف، كما أن القطع الدال على فصل المعنى واستئناف آخر هو أعم من «ترك العطف» فبينما كان القطع فى الآية الأولى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ مقرونا بترك العطف، كان فى الآية الثانية، ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ﴾ مع ذكرالواو.

ونجد دليلا آخر على عموم مصطلحى الفصل والوصل واتساع مفهوميهما عما نجده لدى عبد القاهر الجرجانى ومن تابعه من البلاغيين فى ذلك المبحث الذى عقده أبو هلال العسكرى بعنوان «ذكرالمقاطع والقول فى الفصل والوصل»، فمن النماذج الجيدة للفصل فى نظره قول عبد الصمد بن الفضل الرقاشى فى السماء:

«رفعها الله بغير عمد، وجعل فيها نجوم رجم ونجوم اقتداء، وأدار فيها سراجا وقمرا منيرا لتعلموا عدد السنين والحساب، وأنزل منها ماء مباركا أحيا به الزرع والضرع وأدر به الأقوات... وأنبت به أنواعا مختلفة يصرفها من حال إلى حال، تكون حبة ثم يجعلها عرقا ثم يقيمها على ساق..»(٢).

فالفصل الذى يستحسنه أبو هلال فى هذه العبارات ليس مجرد ترك أداة العطف بين الجمل؛ إذ إن كثيرا من الجمل فى تلك العبارات قد بدئت بالواو، ولكن الفصل فى نظره هو حسن المقطع، أى قطع الجملة على معنى تام مستقل عما يليه.

وقد حشد أبو هلال فى هذا المبحث كثيرا من النصوص والأقوال التى حفلت بها بواكير النظر النقدى والبلاغى فى تراثنا، والتى تركز على قيمة كل من الفصل والوصل بهذا المفهوم العام لهما، فمن ذلك مثلا:

* «البليغ من كان كلامه فى مقدار حاجته... ثم يكون بصيرا بمقاطع الكلام، ومواضع وصوله وفصوله».

(١) السابق ص ٧٣.

(٢) الصناعتين ص ٤٥٩.

* «قال أبو العباس السفاح لكاتبه: قف عند مقاطع الكلام وحدده، وإياك أن تخلط المرعى بالهمل، ومن حلية البلاغة معرفة الفصل والوصل»

* «قال شبيب بن شيبة (بعد سماعه لخطيب): «وأيم الله لو عرف فى خطبته مقاطع الكلام لكان أفصح من نطق بلسان».

* «وكان أكثم بن صيفى إذا كاتب ملوك الجاهلية يقول لكتابه: افصلوا بين كل معنى منقض، وصلوا إذا كان الكلام معجونا بعضه ببعض».

* «وقال المأمون: والله ما أتفحص من رجل شيئا كتفحصى عن الفصل والوصل فى كتابه»[1].

ومما هو جدير بالملاحظة فى تلك العبارات التى يوردها أبو هلال فى بيان قيمة الفصل والوصل أنها تدل (فوق دلالتها على اتساع مفهوميهما عن مجال العطف النحوى) على توثق صلتهما فى نظر هؤلاء بفنين من الفنون الأدبية فى ذلك العصر، وهما: الخطابة والكتابة، وهذا - فى حد ذاته - دليل على ما نراه من أن مفهوم هذين المصطلحين كان يدور حول الدلالة على قطع المعنى أواتصاله بالوقفة الصوتية أو بعدمها فى حال النطق، أو بوضع علامة الوقف الإملائية أوالاستغناء عنها فى حال الكتابة.

ويمكن القول بأن السر فى هذا الإلحاح على ضرورة مراعاة الفصل والوصل بهذا المفهوم فى كل من الخطابة والكتابة هو الإحساس بشدة الحاجة إليهما فى هذين الفنين دون الشعر، فلقد كان البيت الشعرى يمثل - فى نظرهم - وحدة معنوية مستقلة تنتهى بالقافية، وكان فيما شرطه العلماء والنقاد فى القافية (كعدم التضمين) ما هو كفيل بجعلها بمثابة الفصل أوالقطع الجيد للمعنى، أما الخطابة والكتابة فهما فنان نثريان ومن ثم كان التركيز على قيمة الوقفة الصوتية على لسان الخطيب، أوعلامة الوقف أوالفاصلة على صفحة الكتاب بوصفهما (كالقافية فى البيت الشعرى) أداتى التعبير عن تمام المعنى.

ومما يدعم هذا الفهم لدينا إشارة ابن سينا فى خطابته إلى قيمة الفصل والوصل (بهذا المفهوم) فى التعبير الخطابى، وتصريحه بأنهما سمتان من سمات الخطابة يكسبانها من القيمة الفنية ما يتحقق فى الشعر بسماته الخاصة. يقول:

«وأما اللفظ المتخلخل وهوالمقطع مفردا مفردا فهو شىء غير لذيذ؛ لأنه لا يتبين

(١) انظر فى هذه النصوص صفحات ٤٥٨ - ٤٦٢.

فيه الاتصال والانفصال فى الحدود التى تتناهى إليها القضايا وغير القضايا أيضا التى هى مثل النداء والتعجب والسؤال إذا تمت، فإن لكل شيء منها حدا وطرفا يجب أن يفصل عن غيره بوقفة أو نبرة فيعلم، وإذا كان الكلام مقطعا ليس فيه اتصالات وانفصالات لم يلتذ به، وهذا الوصل والفصل وزن ما للكلام وإن لم يكن وزنا عدديا، فإن ذلك للشعر..»[1].

يبقى أن نشير إلى أن هذا المفهوم العام لمصطلحى الفصل والوصل (والذى على أساسه عرفت البلاغة بهما) قد بقى حتى بعد أن حددهما عبد القاهر بمجال العطف النحوى، فهذا هو الزمخشرى يستعين بذلك المفهوم فى تفسيره لقوله عز وجل: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ ۝٢٠﴾ [ص] يقول: «الفصل التمييز بين الشيئين، وقيل للكلام البين فصل بمعنى المفصول... فمعنى فصل الخطاب البين من الكلام الملخص الذى يتبينه من يخاطب به لا يلتبس عليه، ومن فصل الخطاب وملخصه ألا يخطئ صاحبه مظان الفصل والوصل، فلا يقف فى كلمة الشهادة على المستثنى منه، ولا يتلو قوله: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤﴾ [الماعون] إلا موصولا بما بعده، ولا ﴿..وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا...﴾ [البقرة: ٢١٦] حتى يصله بقوله لا تعلمون، ونحو ذلك، وكذلك مظان العطف وتركه والإظهار والإضمار، والحذف والتكرار..»[2].

(ب) طبيعة مبحث الفصل والوصل لدى عبد القاهر:

لم يكتف عبد القاهر - ومن تابعه من البلاغيين - بتحديد دائرة الفصل والوصل بمجال العطف النحوى، بل لقد ضيقوا تلك الدائرة عن هذا المجال فقصروها على العطف بالواو دون غيرها من أدوات العطف، بل على العطف بها بين الجمل فحسب، وهو تضييق له دلالته على طبيعة هذا المبحث لديهم، ذلك أن الواو - كما أشرنا من قبل - تنفرد من بين أدوات العطف باقتصارها على الوظيفة العامة للعطف أى التعليق بين الكلم أو الجمل فحسب، فهى لا تفيد - كما يقول النحاة - سوى مطلق الجمع بين الطرفين، الأمر الذى يجعلها مظنة للبس ومدعاة للخطأ عند الفهم أوالاستعمال، لاسيما إذا كان العطف بها بين الجمل التى يدق مسلكها فيها ويقوى احتمال استخدامها بينها لهذا اللبس وذلك الخطأ، فإذا ما قصر البلاغيون مبحث الفصل والوصل على الواو

---

(١) ابن سينا/ الشفاء - الخطابة. ص ٢٢٢ تحقيق د. محمد سليم سالم المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٩٥٤.
(٢) الكشاف جـ ٣ ص ٣٢١.

فى هذا الاطار فحسب، وتواردوا علـى تصديره بالإشارة إلى غموضــه ودقة مسلكه[1] فــإن مغـزى ذلك أن نظراتهم فى الأســاليب فى هذا المبـحث لم تكن تذوقـية تحليليـة تستشرف إلى المزية، بل هى تقنينية نحوية تستهدف الصحة أوالصواب النحوى فحسب.

وتتجلى طبيعـة تلك النظرة فى المواضع أو - لنقل - القوانين التى حددها هؤلاء البلاغـيون لكل من ظـاهرتى الفصل والوصل، فـتلك القوانين بل والمصطلحـات التى استخدمت فى صيـاغتها لا تعدو أن تكون تطبيقـا لمبدأى العطف اللذين حددناهما عند حديثنا عن معـانى النحو، أعنى (الاتصال والمغايرة)، وسنكتـفى هنا بالوقوف مع نظرة عبد القاهر فى تحديده لتلك القوانين، باعـتبار أن تلك النظرة لديه كانت - فيما نرى - النافذة التى عبر من خلالها هذا المبـحث النحوى إلى ميدان البحث البلاغى، أضف إلى ذلك أن من تابعه من البلاغـيين لم يكادوا يضيفون إلى تلك القوانين شـيئا يذكر، ولم تخرج نظـراتهم فى نماذجها عن الـغاية التى نجدها لدى عـبد القـاهر، أعنى استـهداف مستوى الصحة النحوية.

يقول عبد القاهر فى تأصيله النظرى لتلك القوانين:

«إن الجـمل على ثلاثة أضرب: جـملة حالـها مع التى قـبلها حـال الصفـة مع الموصوف والتوكيد مع المؤكـد فلا يكون فيها العطف ألبتة لشبـه العطف فيها لو عطفت بعطف الشىء على نفسه، وجملة حالها مع التى قـبلها حال الاسم يكون غير الذى قبله إلا أنه يشاركه فى حكم ويدخل معه فى معنى. . . فيكون حقها العطف، وجملة ليست فى شىء من الحالين بل سبيلها مع التى قـبلها سبـيل الاسم لا يكون منه فى شىء فلا يكون إياه ولا مشاركا له فى معنى. . . وحق هذا ترك العطف ألبتة، فترك العطف يكون إما للاتصال إلى الغاية أو الانفصال إلى الغاية، والعطف لما هو واسطة بين الأمرين[2]».

فقوانين الفصل والوصل كما حددها هذا النص هى قوانين النحو ومبادئه، فوصل الجمل لا يتأتى إلا إذا تحقق شرطا العطف (الاتصــال والمغايرة معا) بين الجملتين؛ إذ إنه بذلك تصبح الجـملة المعطوفة على مـا قبلها بمثـابة الاسم «يكون غيـر الذى قبله إلا أنه يشاركـه فى حكم ويدخل معه فى مـعنى» أما إذا افتـقد أحد هذين الشـرطين فلم يكن هناك بين المعنى فى الجـملتين أدنى اتصال (انفـصال إلى الغاية) أو لم يكن بينهـما أدنى مغايرة (اتصال إلى الغاية) فإن ذلك يقتضى ترك العطف والفصل بينهما.

---

(١) سـبق أن رأينا تلك الإشـارة لدى عبـد القاهـر منذ قليل. وانظر: مـفتـاح العلوم ص ١٠٨ - ١٠٩، الإيضاح ص ٨٦.

(٢) دلائل الإعجاز ص ١٨٧ - ١٨٨.

فى ضوء تلك النظرة لم يكن تناول عبد القاهر لأساليب الفصل والوصل يستهدف غاية أبعد من تطبيق تلك القوانين النحوية عليها، فتبرير فصل الجملة عما قبلها بأنها تنزل منها منزلة الصفة من الموصوف، أو التأكيد من المؤكَّد، أو أنها بمثابة جواب عن سؤال يقدر بين الجملتين، أو ما إلى ذلك إنما هى تبريرات أدخل فى ميدان النحو وأقرب إلى التوجيه الإعرابى منها إلى التذوق الفنى للأساليب، وحسبنا أن نشير فى هذا الصدد إلى نظرته فى قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾﴾ [البقرة] يقول:

«قوله تعالى: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ تأكيد لقوله ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ وقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ [البقرة: ٧] تأكيد ثان أبلغ من الأول، لأن من كان حاله إذا أنذر مثل حاله إذا لم ينذر كان فى غاية الجهل، وكان مطبوعا على قلبه لامحالة»[(١)].

وكذلك نظرته فى قوله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ يُخَادِعُونَ اللَّهَ ...﴾ [البقرة: ٨، ٩] حيث يقول:

«إنما قال: ﴿يخادعون﴾ ولم يقل: ويخادعون لأن هذه المخادعة ليست شيئا غير قولهم ﴿آمنا﴾ من غير أن يكونوا مؤمنين، فهو إذن كلام أكد به كلام آخر هو فى معناه...»[(٢)].

فغاية عبد القاهر من النظر فى هاتين الآيتين هو إبراز أن موجب الفصل فيهما هو أحد قانونى الفصل السابقين وهو «الاتصال إلى الغاية»، وهذا يدعونا إلى القول بأن إيراد عبد القاهر لتلك النماذج القرآنية بل والإكثار منها فى هذا المبحث لم يكن دافعه الرغبة فى التذوق والتحليل بل هو الرغبة فى تطبيق تلك القوانين عليها.

إن كلا من ظاهرتى الفصل والوصل (بالمفهوم الذى حدده لهما عبد القاهر) إنما هى ظاهرة حتمية فى مواضعها التى تقتضيها والتى يفرضها فيها نظام اللغة، وتلك الحتمية هى ما تفصح عنها عبارات سلفت لعبد القاهر مثل «هذا حقه العطف» و«هذا لا يكون فيه العطف ألبتة»، ومغزى ذلك أن استبدال إحدى هاتين الظاهرتين بالأخرى فى موطنها لا يعنى إلا فساد الأسلوب وفقدان مستوى الصحة فيه، وهذا ما يردده عبدالقاهر فى أكثر من موطن من هذا المبحث فى عبارات مثل: «وإذا كان كذلك كان العطف ممتنعا»، «وذلك مما لا يشك فى فساده»، و«هذا وإن كان يرى أنه يستقيم فليس

---

(١) السابق ص ١٧٥.

(٢) السابق/ نفسه.

(٣) انظر السابق ص ١٧٩ - ١٨١.

بقى أن نشير إلى أن تحـديد عبد القاهر - ومن تابعه من البـلاغيين - لدائرة هذا المبحث بالعطف بالواو بين الجمل دون[1] المفردات، إنما هو دليل واضـح على ما نحن بصـدد إثباته، وذلك لأنه ليس هنـاك مبـرر فنى وراء هذا التحـديد، أجل إن الواو فى عطف الجمل يغمض مـسلكها وتدق الفروق بين مواطن ذكرها وإسقاطها، ولكن توضيح هذا المسلك أو تمييز تلك الفروق هو وظيفة النحو لا البلاغة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فـإن العطف بين المفردات فى الأسـاليب الفنية إنما هو إحدى الـظواهر التعبـيرية الخصـبة التى هى فى حاجـة إلى التحليل الفنى والتـذوق، بل إنه مجال من مـجالات «حسن التخير»[2] الذى أشـاد به عبـد القاهر وربط المزيـة ربطا وثيقـا به كمـا سنرى، فإغـفاله له فى هذا البحث - إذن - هو دليل واضح على أن غـايته فيـه إنما كانت هى رصـد مـستوى الصحة لامستوى المزية فى الأساليب.

إن العطف بين المفـردات الذى أغفله مـبـحث الفصل والوصل لدى البـلاغيـين يكشف - كما يرى باحث مـعاصر - «عن بلاغة خاصة. . . ويحتـاج إلى صنعة وتخير فى الترتيب، وهو درجات مختلفة فى الحسن والبلاغة لأن صورة النسق العطفى تتفاضل فنيا وفقا للمقام والحال. . .»[3].

* * *

ثالثا - التزام النمط المثالى للإسناد:

الخصيصة الثالثة من خـصـائص الصورة النمطية هى التزام النهج المثالى عند إسناد الكلم وتركيبها، بحيث لا تسند الكلمـة إلا لما يقتضى العقل إسنادها إليه، وتتجلى تلك الخصيصة فيمـا أسماه البلاغيون «الحقيقة العقليـة» فتلك الحقيقة تمثل فى نظرهم الشكل النمطى للإسناد، والـذى يعد الخـروج عليـه أو الانحراف عنه تـأولا أو مجـازا بحكم العقل.

لقد عرف البلاغيـون تلك الحقيقة بأنها «كل جملة وضعـتها على أن الحكم المفاد بها على ما هو عليه فى العقل وواقع موقعه»[4]، أو بأنها «الكلام المفاد به ما عند المتكلم

---

(١) إذ إنه لم يتعرض للعطف بين المفردات إلا لكى يقيس إليه قوانين الفصل والوصل بين الجمل.

(٢) يتجلى ذلك فى الترتيب بين المفردات المتعاطفة بالواو، ذلك لأنه إذا كانت تلك الأداة لا تفيد بذاتها ترتيبا ولا تعقيبا كـما يقول النحاة فإن مغزى ذلك أن الترتيب بين المعطوفـات بها فى الأساليب الفنية إنما يرتد إلى تخير الشاعـر أوالأديب الذى يقدم من بينها ما هو أحظى باهتمامـه، وألصق بوجدانه، بحيث يكون لهذا الترتيب إيحاءاته الخاصة فى ضوء سياقه الخاص.

(٣) د. عفت الشـرقاوى/ بلاغة العطف فى القـرآن الكريم ص ١٠٣ دار النهضة العـربية للطباعـة والنشر. بيروت سنة ١٩٨١م. وانظر النمـاذج القرآنية التى أوردها وحللها البـاحث فى هذا الصدد ص ١٠٤ وما بعدها.

(٤) أسرار البلاغة ص ٣١٢.

من الحكم فيه»[1]، وكل من التعريفين يدل على أن مـرد هذه الحقيـقة هوالحكم الذى يقصده المتكلم ويعيه المتلقى من الإسناد فى الجملة، ومقـتضى ذلك أنها تختلف اختلافا جوهريا فى نظر هؤلاء عن الحقيقة الوضعية الـتى هى استخدام الكلمة فيما وضعت له؛ لأن مرد هذه الأخيرة هو اللغة لا الحكم، فاللغة كـما يقول عبد القاهر فى هذا الصدد: «لم تأت لتحكم بحكم أو لتثبت وتنفى وتنقض وتبـرم، فالحكم بأن الضرب فعل لزيد، أو ليس بفعل له، وأن المرض صـفة له أو ليس بصفة له شىء يصنعـه المتكلم، ودعوى يدعيهـا، وما يعترض على هذه الدعوى من تصـديق أو تكذيب، أو اعتراف أو إنكار، وتصحيح أو إفساد فهو اعتراض على المتكلم، وليس اللغة»[2].

إنه إذا كان المـسند فى نظر هؤلاء - كمـا أسلفنا - هو البنية الأسـاسيـة أو اللبنة الأولى للمـعنى فإن له - فى تصـورهم - علاقتين: الأولى علاقـته بمدلوله المعـجمى (المثبت) والثانية علاقته بفاعله (الإثبات)، فإذا كانت العلاقة الأولى ترتد إلى مواضعات اللغة، وكانت اللغـة هى مرد الحكم عليها بالحقيـقة أو المجاز فإن العلاقة الثـانية مردها عقل المتكلم، وقد مر بنا تصريحهم السابق بأن تعيين الفاعل هو نتاج فكر المتكلم ووليد قصده، ومقتضى ذلك أن الحكم على علاقة الإثبات أوالإسناد هو حكم على المتكلم - يقول عبد القاهر فى التفرقة بين كل من المجاز والحقيقة فى هاتين العلاقتين:

«من حقـك إذا أردت أن تقضى فى الجـملة بمجاز أو حـقيقـة أن تنظر إليـها من جهتين: إحداهما أن تنظر إلى ما وقع بها من الإثبات، أهو فى حقه وموضعه أم قد زال عن الموضع الذى ينبغى أن يكون عليه؟ والثانية أن تنظر إلى المعنى المثبت، أعنى ما وقع عليه الإثبات كالحياة فى قولك أحيا الله زيدا، والشيب فى قولك أشاب الله رأسى أثابت هو على الحقيقة أم عدل به عنهـا؟ وإذا مثل لك دخول المجاز على الجملة من الطريقين عرفت ثباتها على الحقيقة منها»[3].

فنحن مع مثالى عبد القاهر فى هذا النص أمام نوعى الحقـيقة فى نظره، فالحقيقة اللغوية هى الماثلة فى دلالـة كل من الفعلين المثبتـين (أحيا - أشـاب) على معناه، فكل منهما مـستخدم فـيما وضع له فى اللغة، والحقـيقة العقليـة هى الماثلة فى إسنادهما فى الجملتين؛ إذ إن كلا منهما مسند إلى ما هو له فى حكم العقل وهو الله عز وجل، لأن

(١) مفتاح العلوم ص ١٦٨.
(٢) أسرارالبلاغة ص ٣٠٣.
(٣) السابق ص ٣٠١.

الفعل على حـد قوله فى موطن آخـر: «موضوع للتـأثير فى وجود الحـادث فى اللغة، والعقل قد قضى وبت الحكم بأن لاحظ فى هذا التأثير لغير القادر»(١).

على أن تفرقة عـبد القاهر بين الحقيـقة والمجاز فى الإثبات والحقيـقة والمجاز فى المثبت تحتاج - فيما أرى - إلى نظر، وذلك لعدة أمور:

(أ) أن الدلالة التركيـبية هى كل لا يتجزأ، فعلاقـة الإثبات أوالإسناد هى علاقة واحدة، بمعنى أنه لا يتصور مثبت دون إثبات حـتى يتصور الفصل بينهما ورد كل منهما إلى جهة غير التى يرتد إليها الآخر.

(ب) أن الكلمة المفردة - كـما أسلفنا القول- لاتوصف بحقيقـة أو مجاز خارج النظم والاستـعمال، ومـقتـضى ذلك أن الكلمة التى تشغـل موقع المسند لا توصف بالحقـيقة أو المجاز لـذاتها، بل لعلاقتـها مع ما ألفت مـعه وأسندت إليه.

(جـ) أنّ العلاقة الإسنادية هى إحدى علاقات النحـو أو معانيه، وتلك العلاقات هى - كـما أشـرنا من قبل - أنماط عـقلية مـجردة لا تتـبدى إلا فى كـلام ولاتتجسـد إلا فى لغة منطوقة، ومعنى ذلك أن التجـوز فى تلك العلاقة هو فى أى شكل من أشكاله ليس إلا تجوزا فى اللغة، وهذا ما أحسـه عبدالقاهر نفسـه، وأورده(٢) فى هيئـة اعتـراضات كانت - فـيمـا أرى - أقوى من رده عليهـا، وهو بعينه ما ارتضاه السكاكى من بعـده حيث يقول فى نهايـة بحثه للمجاز العقلى:

«والذى عندى هو نظم هذا النوع فى سلك الاستعارة بالكناية»(٣).

ولعله من الجدير بالذكر فى هذا المقـام أن نشير إلى أن عبد القاهـر الجرجانى كان أول من ألح على تلك التفرقة بين مـا يرجع إلى الإثبات وما يرجع إلى المثبت فى دلالة التركيب، بل إنه - فيما أعلم - أول من استخدم مـصطلحى «الحقيقة العقلية» و «المجاز العقلى»، وأطال فى سرد الأمثلة والشواهد والحجج التى تدعم وجـهة نظره فيهما، وقد دعا كل ذلك بـعض المعاصرين إلـى أن ينسـب إليه هذا اللون من المجـاز، فهـو يقول: «والذى لا شك فيه أنه يعد مكتـشف المجاز الحكمى فى مثل «أنبت الربيع البقل»، وهو مجاز لا فى الكلمات، وإنما فى الإسناد، ولذلك سماه مجازا حكميا أو عقليا، إذ أسند الإنبات إلى غير فاعله الحقيقى وهو الله جل جلاله..»(٤).

---

(١) السابق ص ٣٠٦، وانظر مفتاح العلوم ص ١٦٨ (٢) انظر: أسرار البلاغة ص ٣٠٢ وما بعدها.
(٣) مفتاح العلوم ص ١٦٩. (٤) د. شوقى ضيف. البلاغة تطور وتاريخ ص ١٨٥.

ونحن نرى - تعقيبا على هذا الرأى - أنه ينبغى ألا نخلط بين ابتكار المصطلح والالتفات إلى مدلوله أو الظاهرة التى يطلق عليها، فعبد القاهر حقا أول من ابتكر مصطلح المجاز العقلى أو الحكمى، ولكن ذلك لا يعنى أنه مكتشف هذا المجاز؛ إذ إن كثيرا [1]من السابقين على عبد القاهر قد التفتوا إلى صور هذا المجاز وحللوها فى كتبهم، غير أنهم لم ينسبوها إلى العقل ولم يطلقوا عليها مصطلح المجاز العقلى كما فعل عبد القاهر.

لقد كان بحث التجوز فى الإسناد - كما يقول أحد الباحثين - «موضع اهتمام النحاة والمتكلمين والبلاغيين منذ بداية الاشتغال بعلوم النحو والكلام والبلاغة: اهتم به النحاة، لأن موضوعه الحكم، وهو موضوع الإثبات والنفى فى الجملة وهو مناط الفائدة فيها، واهتم به المتكلمون لاتصال صوره بموضوع خلافى هام وهو أفعال الله وأفعال العباد، وإسناد الغى والضلال والختم وكل ما هو قبيح فى نظرهم إلى المولى سبحانه... واهتم به الأدباء لأنه طريقة من طرق الأداء يجرى فيها الإسناد على غير المألوف..»[2].

وإذا لم يكن الالتفات إلى صور التجوز فى الإسناد أمرا من ابتكار عبد القاهر، وكان الذى يرجع إليه هو الإلحاح على نسبة هذا التجوز إلى العقل لا إلى اللغة فإن ذلك يدعونا إلى أن نسأل:

ما هى دوافعه أو روافده فى هذا الإلحاح؟

لقد كانت آراء عبد القاهر وحججه فى هذا المبحث أقرب إلى النظر الفلسفى منها إلى البحث اللغوى، فبتأمل طبيعة الأمثلة أو الشواهد التى يسوقها لدعم وجهة نظره يتضح لنا أن اهتمامه كان منصبا على تحقيق «فكرة الفاعل»، تلك الفكرة التى شغلت حيزا كبيرا من اهتمام الفلاسفة والمتكلمين فى تراثنا العربى، وبحسبنا للتدليل على تأثر عبد القاهر بهذين المجالين فى تلك الفكرة أن نشير إلى أصلين من الأصول التى بنى عليها هذا المبحث:

(أ): فمن تلك الأصول ما أسماه عبد القاهر «جهة الإثبات أوالنفى» وهو مايحدد مفهومه قائلا «إن للإثبات جهة وكذلك النفى، ومعنى ذلك أنك تثبت الشىء للشىء مرة من جهة وأخرى من جهة غير تلك الأولى، وتفسيره: أنك

---

(١) بحسبنا هنا أن نشير إلى قول سيبويه تعليقا على بيت الخنساء:

ترتع ما غفلت حتى إذا ادكرت ... فإنما هى إقبال وإدبار

يقول: فجعلها الإقبال والإدبار مجاز على سعة الكلام كقولك: نهارك صائم وليلك قائم.انظر: الكتاب جـ ١ ص ١٦٩، وكذا معانى القرآن للفراء جـ ١ ص ١٤، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٢٢٧.

(٢) د. محمد أبو موسى/ البلاغة القرآنية فى تفسير الزمخشرى ص ١٦٦.

تقول: ضرب زيد، فثبتت الضرب فعلا لزيد، وتقول: مرض زيد فثبتت المرض وصفا له، وهكذا سائر ما كان من أفعال الغرائز والطباع، وذلك فى الجملة على ما لا يوصف الإنسان (بالقدرة) عليه نحو كرم وظرف..»[1].

فعبارات عبد القاهر فى تفصيل هذا الأصل تدل على أن نسبة الفعل إلى الفاعل (بمفهومه النحوى) لا تعنى دائما - فى نظره - أن ذلك الفاعل هو الفاعل الحقيقى له؛ إذ إن الفاعل الحقيقى هو ماله «قدرة» على إحداث الفعل، أى أن الفاعل النحوى هو أعم من الفاعل الحقيقى الذى هو الله عز وجل؛ لأن الفعل قد ينسب إلى ما له قدرة على إحداثه، وحينئذ فإن نسبته إليه تكون كنسبة الصفة إلى موصوفها، فإثبات المرض لزيد مثلا هو إثبات له على جهة الصفة (لا على جهة الفعل)؛ إذ إن زيدا لم يفعل المرض بل اتصف به، وهو فى اكتسابه له - كما يقول عبد القاهر بعد ذلك - «كالشخص المنتصب والشجرة القائمة»[2].

وعبد القاهر فى هذه النظرة إنما يسبح فى غمار فلسفية صرفة، فالفعل فى نظر الفلاسفة هو الحدوث المطلق الذى هو أعم من الإبداع، وبالتالى فإن الفاعل عندهم قد يطلق على الفاعل الحقيقى الذى له قدرة على إبداع الفعل وإيجاده من العدم، وقد يطلق على الفاعل غيرالحقيقى (المنفعل) الذى لا قدرة له على الفعل، يقول الكندى فى ذلك:

«إن الفعل الحقى الأول هوتأييس (تأثير) الأيسات عن ليس،وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذى هوغاية كل علة... وهذا الفعل هوالمخصوص باسم الإبداع، فأما الفعل الحقى الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو المؤثر أثر فى المؤثر فيه... فإذن الفاعل الحق الذى لا ينفعل بتة هوالبارى فاعل الكل جل ثناؤه، وأما ما دونه أعنى جميع خلقه فإنها تسمى فاعلات بالمجاز...»[3].

ويقول ابن سينا مميزا بين الفعل بقدرة والفعل بغير قدرة:

«الفعل حصول الوجود وإن كان ذلك الأمر انفعالا.. وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التى بمعنى القدرة فإنها يظن أنها لاتكون موجودة إلا لما من شأنه أن يفعل ومن شأنه ألا يفعل... وهذا ليس بصادق فإنه إن كان هذا الشىء الذى يفعل فقط يفعل من

---

(1) أسرار البلاغة ص ٢٩٨.

(2) السابق ص ٢٩٩.

(3) رسائل الكندى الفلسفية/ جـ ١ ص ١٨٢ - ١٨٣. تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة. دار الفكر العربى ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

غير أن يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى، وإن كان يفعل بإرادة واختيار إلا أنه دائم الإرادة. . . فإنه يفعل بقدرة»[1].

(ب): الأصل الثانى من الأصول التى بنى عليها عبد القاهر هذا المبحث هو «ثنائية الأفعال المتعدية» فقد قسم عبد القاهر تلك الأفعال إلى ضربين:

«ضرب يتعدى إلى شىء هو مفعول به كقولك ضربت زيدا، «زيدا» مفعول به لأنك فعلت به الضرب ولم يفعله بنفسه، وضرب يتعدى إلى شىء هو مفعول على الإطلاق وهو فى الحقيقة كفَعَل وكل ما كان مثله في كونه عاما غير مشتق من معنى خاص كصنع وعمل وأوجد وأنشأ. . . فهذا الضرب إذا أسند إلى شىء كان المنصوب له مفعولا لذلك الشىء على الإطلاق كقولك فعل زيد القيام، فالقيام مفعول فى نفسه، وليس بمفعول به»[2].

وقد قام هذا التقسيم لدى عبد القاهر - فى نظرى - على أساس ما يدين به (بوصفه أشعريا) من نسبة الأفعال كلها لله، فالأشاعرة يرون أن فعل العبد مخلوق لله إبداعا ومكسوب للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك تأثير أو تدخل سوى كونه محلا له[3]، ويتجلى ذلك بصورة واضحة فى توجيه عبدالقاهر للإثبات فى كل من القسمين السابقين، ففى القسم الأول: نحن نثبت المعنى الذى اشتق منه الفعل للفاعل، ففى (ضربت زيدا) نحن نثبت الضرب للفاعل ولا يتصور أن يلحق الإثبات زيدا لأن «زيدا» ليس فعلا للفاعل، أو لنقل إن الضرب فعل كسبى (غير إبداعى) للعبد يخلقه الله مقارنا بإرادته وقدرته، أما القسم الثانى: فإن الإثبات يتعلق بالمفعول، فإذا قلت: فعل زيد الضرب كنت أثبت الضرب فعلا لزيد»[4] ومعنى ذلك أننا لا نثبت له الفعل كما فعلنا فى القسم الأول (ضربت زيدا)، وذلك لأن الفعل هنا (فَعَل ومثلها أوجد وأنشأ وصنع) من الأفعال العامة التى لا تشتق من معنى خاص، أو لنقل: لأنها أفعال إبداعية لا كسبية، فهى لا تثبت إلا إلى الله عز وجل.

---

(1) ابن سينا/ الشفا. الإلهيات ص ١٧٢ - ١٧٣ تحقيق الأب قنواتى، وسعيد زايد. هيئة المطابع الأميرية ١٩٦٠م، وانظر: الإشارات والتنبيهات جـ ٣ ص ٤٨٨ ومابعدها.

(2) أسرار البلاغة ص ٢٩٩.

(3) انظر: الأشعرى/ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين جـ ٢ ص ٤٢٥ . وكذا/ شرح المواقف ص٥١٥.

(4) انظر: أسرار البلاغة ص ٣٠٠.

ونستطيع في ضـوء هذا الفهم وفى ضوء طبيـعة الأمثلة التى يوردها عبـد القاهر لكل من هذين الضـربين أن نحـدد المقـصـود بخـصوصيـة المعنى فى الضـرب الأول وعموميته فى الضرب الثانى:

فالخصوصية التي يقصدها عبد القاهر تعنى أمرين[1]: أولهما أن الفعل ليس فعلا إبداعيا، وثـانيهما أنه لا يبـقى بعد مزاولة الفاعل له، وبالتـالى فإن العمومـية تعنى أن الفعل يدل على الإبداع والإيجـاد من العدم من جهة، وأن هذا الفـعل أو أثره باق بعد مزاولة الفاعل له من جهة أخرى، ومن هنا فإن الأفعـال العامة لا يصح نسبتها أو إثباتها للعبـد، فالضرب فى فَـعَل زيد الضرب هو معـنى مخلوق دائم لله، أو «مفـعول على الإطلاق» على حد تعبير عبد القاهر.

وتتشابه تلك النظرة لدى عبد القاهر مع قول الكندى:

«قـد ينقـسم هذا النوع من الفـعل، أعنى فـعل المنفعـلات الذى هو بالمجـاز لا بالحقيـقة، إذ ليس فاعل من هذه المنفعـلات فاعلا محضـا قسمين: أحـدهما يلزمه هذا الاسم العام، أعنى الفعل، وهو ما كان يتصرم الأثر فـيه مع تصرم انفعال فاعله كالمشى للماشى، فإنه إذا أمسك عن المشى تصرم المشى بتصرم انفعال الماشى ولم يبق له أثر فى الحس، والقسم الثـانى ثبات الأثر فى المنفـعل بعد إمسـاك المؤثر بانفعاله عن الانفـعال كالنقش والبناء وما أشبه من جميع المصنوعات»[2].

ونستطيـع بناء على ما تقدم أن نقـرر أن نظرة عبـد القاهر إلى الحـقيقـة والمجاز المتعلقين بالإسناد، وإصراره على نسبـتهما إلى العقل لا إلى الله - نقول إن هذه النظرة لديه لم تكن بلاغية فنية بل كانت كلامية فلسفية.

بقى أن نشير إلى أنه سواء أكـان مرد الحقيقة والمجاز فـى الإسناد إلى العقل كما يرى عبد القاهر ومن سـايره فى ذلك كالفخر الرازى، أم كان مردهمـا اللغة كما ذهب إلى ذلك السكاكى فإن هذا لا ينفى ما نحن بصدد إثبـاته من أن الحقيقة أو إسناد الشىء لما هو له كـانت تمثل الصورة المثلى أوالنمطـية للإسناد فى نظر البـلاغيـين، فالحـقيـقة الإسنادية كانت تمـثل فى نظرهم الأصل الذى يردون إليه أى انحـراف فى الإسناد سواء أكان هذا الانحراف تأولا فى حكم العقل أم فى اللغة.

* * *

---

(١) فمع توافر هذين الأمرين لا يكون هناك حرج فى إثبات الفعل للعبد، وهذا ما يصرح به عبد القاهر حيث يقول: «فإنك تثبت المعنى الذى اشتق منه فعل للشىء كـإثباتك الضرب لنفسك فى قولك «ضربت زيدا» انظر السـابق/ نفسـه.

(٢) رسـائل الكندى ص ١٨٤.



الصورة الفنية (المعنى البلاغى)

(أ): علاقة الصورة الفنية بالمعنى

(ب): معايير الصورة الفنية

(أ) علاقة الصورة الفنية بالمعنى[1]:

المعانى البلاغية أوالفنية فى تصور البلاغيين هى مجموعة الإشعاعات والإيحاءات الدلالية الخاصة المتجسدة فى صياغاتها الفنية بأشكالها التعبيرية الخاصة، فإذا كانت علاقة الصورة النمطية بالغرض المجرد أو «أصل المعنى» هى علاقة إشارية فحسب يستطاع معها تجريده من تلك الصورة أو تمثلـه فى سواها فإن علاقة الصورة الـفنية بمعناها الخاص هى علاقة توحد وامتزاج، ومن ثم فإن تذوق المعنى فى تلك الصورة لا يتأتى إلا عن طريق التأمل فى بنائها الخاص - يقول عبد القاهر فى ذلك:

«فكما أن محالا إذا أردت النظر فى صوغ الخاتم وفى جودة العمل ورداءته أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الـذهب الذى وقع فيه العمل وتلك الصنعة- كـذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية فى الـكلام أن تنظر فى مجرد معناه..»[2].

والعبارات الأخيرة فى هذا الـنص تدل دلالة واضحة على أنه من العبث فى نظر عبد القاهر الجنوح إلى تجريد المعنى عند تذوق الصورة الفنيـة فى الشعر والأدب؛ ذلك لأن هذا التجريد لن يتمخض إلا عن أصل الغـرض أو (مجرد المعنى) فحسب، وهو ما لا مزية فيه ولا قيمة له، فمزايا اللغة الفنية هى فى تلك الإيحاءات الفنيـة أو المعانى الإضافية المتلبسة بأشكالها الفنية الخاصة، والتى لا يستطاع تمثلها إلا فى ضوء تأمل تلك الأشكال تأملا واعيا يرفـده حس لغوى وذوق مرهف قـادر على استكناه المزايا وسبر الأغوار، أما دون هذا الحس وذلك الذوق فلا سبيل إلى استشفاف تلك المعانى التى هى أسرار ودقائق كامنة فى خصائص تلك اللغة الفنية وشيـاتها التعبيرية الخـاصة - هذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر حيث يقول:

---

(١) اعتمدنا فى هذا المبحث على نصوص عبد القـاهر فحسب لسببين : أولهما أنه كان معنيا دون غيره من البلاغيين بالتنظير لتلك الفكرة، وثانيهما أنا لم نجد لدى هؤلاء البلاغيين فى ضـوء تحليلهم للأساليب الفنية ما يمثل خروجا على هذا الذى ينظّر له.

(٢) دلائل الإعجاز ص ١٦٩ - ١٩٧.

«. . . إن المزايا التى تحتاج أن تعلمهم مكانها، وتصور لهم شأنها أمور خفية ومعان روحانية أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها وتحدث له علما بها حتى يكون مهيأ لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلة لها، ويكون له ذوق وقريحة. .»[1].

لقد صرح عبد القاهر - كما أسلفنا القول - بأن الصور التعبيرية قد تختلف على غرض أو معنى واحد، ولكن ذلك لا يعنى - فى نظره - أن تلك الصور تترادف دلالاتها أو تتوارد على هذا المعنى فحسب، بل إنه ليبقى لكل صورة من تلك الصور -ما دامت فنية - مذاقها الخاص ومعانيها المتفردة التى تتمايز بها من سواها إذ إن تلك المعانى لا بد أن تتغير من شكل إلى شكل ومن صورة إلى صورة، وبهذا يفسر عبدالقاهر مقولة أن المعنى قد يتفق بين أكثر من بيت قائلا:

«إن العلماء لم يريدوا حيث قالوا: إن المعنى فى هذا هو المعنى فى ذاك أن الذى تعقل من هذا لا يخالف الذى تعقل من ذاك، وأن المعنى عائد عليك فى البيت الثانى على هيئته وصفته التى كان عليها فى البيت الأول، وأن لا فرق ولا فصل ولا تباين بوجه من الوجوه. . . ولكن قالوا ذلك على حسب ما يقوله العقلاء فى الشيئين يجمعهما جنس واحد، ثم يفترقان بخواص ومزايا وصفات. . .»[2].

وكما أن التغير الذى يراه عبد القاهر فى اختلاف الصور الفنية ليس المقصود به تغير أصل المعنى أو الغرض فليس المقصود به - كذلك - مجرد التغير فى الشكل الخارجى للعبارة، فالصورة فى نظر عبد القاهر هى بناء لغوى خاص يتلبس فيه الشكل بهذا المستوى الفنى من المعنى، ومن هذا المنطلق فإن التغيير الذى يقتصر على الشكل فحسب (كأن تستبدل بكلمات العبارة مرادفاتها) لا يعد فى نظر عبد القاهر من قبيل التغيير فى الصورة، فكما يقول: لو أن قائلا قال: «رأيت الأسد» وقال آخر: «لقيت الليث» لم يجز أن يقال فى الثانى أنه صوّر المعنى فى غير صورته الأولى. . . وجملة الأمر أن صور المعانى لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يراد من الألفاظ ظواهر ما وضعت له فى اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معان أخر، واعلم أن هذا كذلك ما دام النظم واحدا، فأما إذا تغير النظم فلابد حينئذ من أن يتغير المعنى»[3].

فعبد القاهر هنا يربط ربطا محكما بين تغير الصورة وتغير المعنى، وإذا كان ذلك التغيير لا يتحقق فى نظره إلا عن طريق التجوز والانحراف فى مدلولات ألفاظ العبارة،

---

(١) السابق ص ٤٢٠ وانظر ص ٥٢ ، ١٩٣.

(٢) السابق ص ٣٨٨ وانظر ص ٢٠١.

(٣) انظر السابق ص ٢٠٤ - ٢٠٥ ولعل تلك العبارات هى الأساس الذى استند عليه البلاغيون - منذ السكاكى - فى تقسيم البلاغة إلى بيان ومعان.

أو التغيير فى نظمها ونسقها الخاص فإن مقتضى ذلك أن المعنى الذى يقصده إنما هو ذلك المستوى الفنى المتجسد فى تلك الصورة من المعنى.

ومن منطلق تلك النظرة راح عبد القاهر ينظر فى «قضية السرقات»: فإذا كان السابقون عليه قد رددوا بصدد تلك القضية مقولة «إن من أخذ معنى عاريا فكساه لفظا من عنده كان أحق به» فينبغى فى نظره أن نتريث فى فهم مدلولى هذين المصطلحين كيلا نرد تلك الأحقية إلى مجرد اللفظ، فالمعنى العارى المأخوذ إنما هو أصل المعنى، أما الكسوة اللفظية فهى الصورة الفنية التى يبدعها الآخذ فى هذا المعنى، وليست تلك الكسوة مجرد غلاف خارجى حينئذ، بل إنها السبيل لإثراء المعنى وإخصاب الدلالة، ولولا ذلك ما اتخذت دليلا على حسن الأخذ وبراعة الآخذ. يقول عبد القاهر:

«.. إنهم لا يعنون بحسن العبارة مجرد اللفظ، ولكن صورة وصفة وخصوصية تحدث فى المعنى، وشيئا طريق معرفته على الجملة العقل دون السمع، فإنه على كل حال لم يقل فى البحترى: إنه أحسن فطغى اقتدارا على العبارة من أجل حروف «لو أننى أوفى التجارب حقها»، وكذلك لم يصف ابن أبى فنن بنقاء العبارة من أجل حروف «أدميت باللحظات وجنته»[1].

فالكسوة اللفظية أوالصورة لا تبرر أحقية المتأخر بالمعنى لمجرد بنيتها الصوتية وسطحها الخارجى، بل لما تحفل به من دلالات فنية خاصة لا تشع إلا منها، ولا تنسب إلا إلى قائلها، ومن ثم كانت تلك الصورة فى نظر عبد القاهر هى مناط الحكم على المتكلم، لأنها العنصر الذى يرتد إليه فى عملية الكلام إيجادا، ويتفاوت بتفاوت قدراته الفنية وطاقاته التعبيرية سموّا وانحطاطا، فإذا كان الشاعر يستخدم - فى هذا التصور - كلمات هى أوضاع لغة كى يعبر عن معانٍ وأغراض هى بمثابة المادة الغفل فى الصناعات فليس أمامه - إذن - طريق للإبداع سوى الصورة الفنية بما تجسده من معان فنية خاصة به، وقد قيل فى عصر عبد القاهر فيما يشبه أن يكون تأصيلا لهذا التصور:

«إن من أحدث من طين أو شمع صورة، فهو غير محدث لها على الحقيقة، وكيف تكون كذلك وهى موجودة الأجزاء فى الطين والشمع؟ وإنما أحدث المصور تصويرها وتركيبها، والمعانى المخصوصة فيها»[2].

وإذا كانت قيمة الصورة الفنية فى نظر عبد القاهر إنما ترتد إلى حفولها بهذا

---

(١) انظر: السابق ص ٣٧٠ - ٣٧٢.

(٢) على بن الحسين الموسوى العلوى/ أمالى المرتضى (درر الفوائد وغرر القلائد) ص ٣٤٤ تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم - دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٥٤م.

المستوى الفنى الخاص من المعنى فلقد كان من الطبيعى أن يرتبط تقديره للعناصر اللغوية فى تلك الصورة بالوظيفة التعبيرية لكل منها فى تجسيد ذلك المعنى أو الإيحاء به، وهذا ما يدعونا إلى الوقوف قليلا لتحديد مصطلحى «اللفظ» و «النظم» وتعرّف إلى طبيعة نظرته لكل منهما باعتبارهما يمثلان معا عناصر الكلام من جهة، ولاستخدامهما لديه فى كثير من الأحيان للدلالة على الصورة الفنية من جهة أخرى:

أولا - اللفظ:

أما مصطلح اللفظ فقد أطال عبد القاهر الوقوف إزاءه فى ضوء القضية التى كانت شغله الشاغل فى «دلائل الإعجاز»، وهى بيان ميدان المزية التى تتفاوت درجاتها وتسمو حتى تصل حد الإعجاز، وبناء على ذلك نظر إلى اللفظ فى مستويين: أحدهما: الألفاظ المفردة، وثانيهما: الألفاظ المؤلفة أو الصياغة، أو لنقل مستندين على التمايز بين المستويات السابقة للمعنى: إنه نظر إلى اللفظ إزاء معناه الإفرادى تارة، وإزاء الغرض أو المعنى بهذا المفهوم تارة أخرى.

أما اللفظ إزاء معناه الإفرادى فقد أثبت عبد القاهر بما لا يدع مجالا للشك أنه لا مزية فيه، إذ الألفاظ - على حد تعبيره - «لا تتفاضل من حيث هى ألفاظ مجردة، ولا من حيث هى كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها فى ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التى تليها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك فى موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك فى موضع آخر...»[1].

فاللفظة ليس لها صفة ذاتية فى نظر عبد القاهر ما دامت مفردة، بل هى صيغة أو رمز محايد لا يتسم بجمال أو قبح؛ إذ إن جمالها وقبحها هما رهن دخولها فى كلام وانتظامها فى نسق تعبيرى تتواءم دلالتها معه أو تنفر منه، لأنها حينئذ تصبح لبنة متفاعلة فى بناء حى، وقد سبق أن رأينا أن الدلالة الإفرادية للكلمة هى لغة وأوضاع لا كلام، ومقتضى ذلك أنها أداة مطواعة فى يد المتكلم الذى يستخدمها فيجيد أو يخفق فى التعبير بها عن أغراضه ومقاصده، فإذا ماوصفت بالجمال أوالقبح أوالفصاحة أو ما إلى ذلك فتلك حينئذ أوصاف اكتسبتها من النظم والتأليف، ولا ترتد نسبتها إلا إلى المتكلم الذى نظمها وفجر فيها شحنات دلالية وطاقات تعبيرية لم تكن لها فى أصل وضعها اللغوى.

يقول عبد القاهر محددا مجال الإعجاز:

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٨.

«لا يجوز أن يكون فى الكلم المفردة؛ لأن تقدير كونه فيها يؤدى إلى المحال، وهو أن تكون الألفاظ المفردة التى هى أوضاع اللغة قد حدث فى حذاقة حروفها وأصدائها أوصاف لم تكن لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن. . . ولا يجوز أن تكون فى معانى الكلم المفردة التى هى لها بوضع اللغة؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون قد تجدد فى معنى الحمد والرب ومعنى العالمين والملك واليوم والدين - وهكذا - وصف لم يكن قبل نزول القرآن. . ولا يجوز أن يكون هذا الوصف فى تركيب الحركات والسكنات حتى كأنهم قد تحدوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليها فى زنة كلمات القرآن . . . وكذلك الحكم إن زعم زاعم أن الوصف الذى تحدوا إليه هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل كالذى تراه فى القرآن؛ لأنه أيضا ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن، وإنما الفواصل فى الآى كالقوافى فى الشعر، وقد علمنا اقتدارهم على القوافى» (١).

فعبد القاهر هنا ينفى أن يكون الإعجاز القرآنى متعلقا بالكلم المفردة سواء من حيث بنياتها الصوتية وصيغها الصرفية، أم من حيث معانيها المعجمية الموضوعة إزاءها؛ لأن كل تلك الخصائص هى أوضاع وأعراف لغوية ثابتة لم يخرج عليها القرآن، بل التزمها وسار عليها، فلم يتخذ هذا الكتاب الخالد لنفسه معجما خاصا، أو يصطنع نحوا خاصا؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما تحقق الإعجاز ولما صح التحدى: فلغة القرآن هى اللغة العربية بصرفها ونحوها ومعجمها، وبلاغته وإعجازه يكمنان فى أنه مع مراعاته لسنن اللغة وأعرافها الميسورة للجميع قد أبدع فى تشكيلها وحقق فيها وبها من الجمال الفنى ما أفحم كل متطاول وأخرس كل بليغ، وبعبارة أخرى: إن القرآن مع سيره فى طرق اللغة المسلوكة قد حقق بها سبقا لا يبارى وسموًّا لا يدانَى، وهذا هو سر الإعجاز وموطن التحدى؛ لأن أعراف اللغة ومواضعاتها هى كما قال القاضى عبد الجبار قبل عبدالقاهر: «مقادير معتادة تصح فيها زيادات فى الرتب غير معتادة»(٢).

ولعل من الجدير بالذكر فى هذا المقام أن نشير إلى أن عبد القاهر حين رفض أن يكون الإعجاز راجعا إلى سلاسة الحروف وحسن جرسها وجمال إيقاعها وما إلى ذلك من أوصاف لا تتمثل إلا فى الألفاظ - أقول: إنه حين فعل ذلك لم يكن يقصد إخراج تلك الأمور من دائرة الجمال الفنى، فهذا الجمال فى نظر عبد القاهر ليس مقصورا على المعنى دون اللفظ، ولكن الذى يقصده هو أن تلك الظواهر المتعلقة بالألفاظ لا تكون ظواهر جمالية إلا إذا ائتلفت تلك الألفاظ فى نظوم وسياقات تقتضيها وتتفاعل معها

(١) السابق ص ٢٩٥ - ٢٩٦.
(٢) القاضى عبد الجبار/ المغنى جـ ١٦ ص ١٩٩ - ٢٠١.

بكل ما تتمتع به من سمات وخصائص، وهذا ما يؤكده عبد القاهر فى موطن آخر إذ يقول:

«لا يخفى على عاقل أنه لا يكون بسهولة الألفاظ وسلامتها مما يثقل على اللسان اعتداد حتى يكون قد ألف منها كلام... وأنه لو عمد عامد إلى ألفاظ فجمعها من غير أن يراعى فيها معنى ويؤلف منها كلاما لم تر عاقلا يعتد السهولة فيها فضيلة، لأن الألفاظ لا تراد لأنفسها وإنما تراد لتجعل أدلة على المعانى، فإذا عدمت الذى له تراد أو اختل أمرها فيه لم يعتد بالأوصاف التى تكون فى أنفسها عليها..»[1].

أما الاستخدام الثانى للفظ وهو استخدامه للدلالة على التركيب أوالصياغة فقد كان هو الاستخدام الذائع فى ميدان البحث البلاغى، وقد أشرنا منذ قليل إلى أن المعنى المقابل للفظ حينئذ هو الغرض، ومن ثم كان اللفظ فى هذا الاستخدام - لا المعنى - هو مناط المزية والفصاحة فى نظر البلاغيين، وقد ترددت بصدد تلك النظرة مقولة ذاعت فى نقدنا العربى، واتخذت فى كثير من الأحيان معيارا للحكم فى قضية السرقات وهى «أن المعنى الواحد قد يعبر عنه بلفظين أحدهما أفصح من الآخر» أو «أحدهما فصيح والآخر ركيك»[2].

فاللفظ الفصيح أو الركيك لا يقصد به سوى الصياغة التى تتفاوت درجاتها سموًّا أو انحطاطا بتفاوت القدرات الفنية والطاقات التعبيرية لدى الشعراء الذين يعبرون عن غرض واحد، وقد أشرنا فيما مضى إلى أن الغرض - فى نظر هؤلاء - قد تختلف عليه الصور وتتوارد عليه العبارات، ومقتضى ذلك أن مصطلح اللفظ فى تلك المقولة السابقة لا يقصد به سوى التركيب أو الصياغة، وهذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر إذ يقول:

«إن العقلاء... حين قالوا إنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين ثم يكون أحدهما فصيحا والآخر غير فصيح كأنهم قالوا إنه يصح أن تكون ها هنا عبارتان أصل المعنى فيهما واحد ثم يكون لإحداهما فى تحسين ذلك المعنى وتزيينه وإحداث خصوصية فيه تأثير لا يكون للأخرى»[3].

وإذا كانت عبارات عبد القاهر فى هذا النص واضحة فى أن متعلق الفصاحة هو الصياغة الفنية أو اللفظ بهذا المفهوم لا المعنى فليس المقصود بذلك أن المزية فى نظره هى صفة للألفاظ المصوغة فى ذاتها، أو لخصائصها الصوتية أو الشكلية البحتة، بل إنها صفة لما تشعه تلك الألفاظ بتشكيلها الفنى وخصائصها الجمالية من معان إضافية ودلالات

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٤٠١

(٢) انظر: ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ٥٨، نهاية الإيجاز ص ١٧.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٣٢٤ - ٣٢٥.

إيحائية، فالفصاحة - كما يقول عبد القاهر - ليست صفة فى اللفظ محسوسة «لأنها لو كانت كذلك لكان ينبغى أن يستوى السامعون للفظ الفصيح فى العلم بكونه فصيحا، وإذا بطل أن تكون محسوسة وجب الحكم ضرورة بأنها صفة معقولة... وإذا كان كذلك لزم منه العلم بأن وصفنا اللفظ بالفصاحة وصف له من جهة معناه لا من جهة نفسه...»[1].

عند هذا الحد نستطيع أن نقرر أن المعانى الموسومة بالفصاحة فى نظر عبدالقاهر هى مستوى من المعنى يتمايز عن المعانى المفردة والأغراض المجردة، فالمعانى الأولى فى نظره هى - كما رأينا - أعراف وأوضاع لغة لا مزية فيها فى ذاتها، والثانية هى فى نظره (فى صورتها النمطية) مجرد أفكار مبتذلة بمثابة المادة الغفل فى الصناعات، ومقتضى ذلك أن المعنى الذى يوسم بالفصاحة أو البلاغة عنده هو ما تجسده الصياغة الفنية - أجل إن تلك الصياغة لا بد أن تكون موجهة إلى غرض أو - على حد تعبيره - أصل معنى ولكنها تتضمن فوق الدلالة على هذا الغرض مستوى آخر من المعنى هو المعنى البلاغى الذى يتمايز بغنية أثره واتساع دائرة دلالته عن مجرد الغرض، وهذا ما يؤكده عبد القاهر حيث يقول:

«إن الفصاحة والبلاغة وتخيراللفظ عبارة عن خصائص ووجوه تكون معانى الكلام عليها وعن زيادات تحدث فى أصول المعانى»[2].

ولقد كان عبد القاهر يحس بأن إطلاق مصطلح اللفظ على هذا المستوى البلاغى من المعنى صار مدعاة إلى الخلط وسببا من أسباب الاضطراب فى فهم مدلولى المصطلحين، لأن اللفظ قد يفهم على أنه الكلمة المفردة كما أن المعنى قد يفهم على أنه الغرض الذى كان - كما أسلفنا القول - أكثر مستويات المعنى استحواذا على المصطلح ودورانا معه، ومن ثم أخذ يبدئ ويعيد فى سبيل إرساء دعائم نظرته تلك عن طريق تحديد هذين المصطلحين، وراح يفسرهما فى كثير من المقولات النقدية التى ذاعت وتدوولت بين سابقيه ومعاصريه فهو يقول مثلا:

«ومن الصفات التى تجدهم يجرونها على اللفظ ثم لا تعترضك شبهة ولا يكون منك توقف فى أنها ليست له ولكن لمعناه قولهم: لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه... وقولهم: يدخل فى الأذن بلا إذن، فهو مما لا

---

(١) السابق ص ٣١١ - ٣١٢ وانظر ص ٥١

(٢) السابق ص ٢٠٠ وانظر ص ٣٥٧. ولعل هذا ما قصده الباقلانى حيث كرر مصطلح المعنى فى تعريفه للفصاحة بأنها «الاقتدار على الإبانة عن المعانى الكامنة فى النفوس على عبارات جلية ومعان نقية بهية» أبو بكر الباقلانى / إعجاز القرآن ص ٤

يشك العاقل في أنه يرجع إلى دلالة المعنى على المعنى، وأنه لا يتصور أن يراد به دلالة اللفظ على معناه الذى وضع له فى اللغة»(1).

فاللفظ البليغ الذى يسابق المعنى فى نظر عبد القاهر هو الصياغة الفنية الحافلة بالإيحاءات المعنوية والظلال الدلالية الخاصة التى تسحر لب المتلقى وتستحوذ على خياله فى لحظات من المتعة والمعاناة الفنية، فعلاقة تلك الصياغة بالمعنى أو الغرض المدلول عليه بها هى علاقة تتمايز بحسن دلالتها عليه وعمق أثرها فيه، لأنها دلالة معنى على معنى، أو دلالة تجسيد وتصوير لا مجرد كشف أوتقرير.

ومن منطلق تلك النظرة إلى مصطلحى اللفظ والمعنى راح عبد القاهر يفسرهما فى مقولة أو عبارة أخرى عرض لها فى أكثر من موطن من دلائل الإعجاز، وقد كان وراء ذلك إحساسه بذيوعها من جهة، وبإساءة فهمها لدى من أسماهم «أصحاب اللفظ» من جهة أخرى، تلك العبارة هى «أن المعانى لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ» فمنطوق هذه العبارة قد يوحى بأن المعانى - على إطلاقها - لا تتزايد، كما قد يوحى بأن الألفاظ المفردة فى ذاتها هى ميدان التزايد، وهذا وذاك مما لايتواءم وفكر عبد القاهر ونظرته إلى هذا المستوى الذى نحن بصدده من مستويات المعنى، فالمعانى لا تتزايد حقا فى نظر عبدالقاهر شريطة أن يكون المقصود بها الأغراض فى صورتها المجردة، والألفاظ حقا ميدان التزايد شريطة أن ينصرف التزايد لا إليها فى ذاتها بل إلى المعانى المنبثقة عنها والمزايا المستوحاة من طريقة نظمها وتوخى معانى النحو بين مبانيها.

إنه إذا كان السابقون على عبد القاهر قد جعلوا المزية أوالفصاحة أوالتزايد صفات للفظ فإنهم كما يقول:

«لم يجعلوها وصفا له فى نفسه ومن حيث هو صدى صوت ونطق لسان، ولكنهم جعلوها عبارة عن مزية أفادها المتكلم، ولما لم تزد إفادته فى اللفظ شيئا لم يبق إلا أن تكون عبارة عن مزية فى المعنى»(2).

وينعى عبد القاهر فى موطن آخر على من أساء فهم تلك العبارة فوقف عند ظاهرها الموهم وعجز عن إدراك مرماها وهدفها الحقيقى، فمع أنه من البديهى - فى نظره - أن الفصاحة لا تنسب إلى اللفظ ذاته، فإن ذلك - كما يرجح - قد غاب عن بعض الذين جنحوا إلى اللفظ وتشددوا فى انحيازهم إليه، فرددوا تلك العبارة دون أن

---

(1) السابق ص ٢٠٦.

(2) السابق ص ٣٠٨ وانظر ص ٣٠٢ و ص ٥١.

يعقبوها بما يدل على إدراك مغزاها، فالعاقل كما يرى عبد القاهر يستبعد «أن يكون قد ظن ظان فى الفصاحة أنها من صفة اللفظ صريحا، ولعمرى إنه كذلك ينبغى، إلا أنا إنما ننظر إلى جدهم وتشددهم، وبتِّهم الحكم بأن المعانى لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ، فلئن كانوا قالوا الألفاظ وهم لا يريدونها أنفسها وإنما يريدون لطائف معان تفهم منها، لقد كان ينبغى أن يتبعوا ذلك من قولهم ما ينبئ عن غرضهم، وأن يذكروا أنهم عنوا بالألفاظ ضربا من المعنى...»[1].

ولعل من المناسب هنا أن نلاحظ أن مصطلحى الفصاحة والبلاغة يترادفان على لسان عبد القاهر، فكما يتضح من النصوص السابقة يتعاقب هذان المصطلحان لديه (أو يتبادلان) فى الإشارة إلى شىء واحد هو تلك المزايا أو «اللطائف المعنوية» التى تدرك فى صوغ الألفاظ ونظمها نظما فنيا، ومغزى ذلك أن عبد القاهر لم ينهج نهج الذين فرقوا بين المصطلحين فجعلوا الفصاحة للفظ والبلاغة للمعنى كما فعل أبو هلال العسكرى[2]، أو الذين قسموا الفصاحة فجعلوا بعضها خاصا باللفظ وبعضها الآخر خاصا بالمعنى كما فعل السكاكى[3]، وهذا أو ذاك يمثل - فى نظرنا - أحد المعاول التى كان لها أثرها السيئ فى تفتيت البحث البلاغى فى عصوره المتأخرة، ولقد كان الخطيب القزوينى أقرب إلى روح عبد القاهر فى هذا الصدد، ولعله كان يستدرك على السكاكى حين قال:

«البلاغة صفة راجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى عند التركيب، وكثيرا ما يسمى ذلك فصاحة أيضا، وهو مراد الشيخ عبد القاهر بما يكرره فى دلائل الإعجاز»[4].

إن هذا الترادف بين مصطلحى الفصاحة والبلاغة لدى عبد القاهر يتوامم مع ما أحسه وحاول جاهدا إثباته من أن الصياغة الفنية والمعنى الفنى هما بناء متماسك، فاللفظ والمعنى فى إطار تلك الصياغة هما بمثابة وجهين لعملة واحدة، ومن ثم فإنه لا يمكن اتصاف أحدهما بوصف لا يتصف به الآخر، وقد رأينا منذ قليل إشارة عبدالقاهر إلى أن السهولة والعذوبة والسلاسة وما إلى ذلك من أوصاف (نسبت بعده إلى الفصاحة) هى صفات وخواص عارضة تكتسبها الألفاظ فى سياقاتها الفنية الخاصة، ومغزى ذلك أن وصف الألفاظ فى الصياغة الفنية بالفصاحة إنما هو - فى نظر عبدالقاهر - وصف فى الوقت نفسه لمعانيها الفنية المتجسدة فيها بالضرورة.

---

(١) السابق ص ٣٤٨ - ٣٤٩. (٢) الصناعتين ص ١٤.

(٣) مفتاح العلوم ص ١٧٦.

(٤) الخطيب القزوينى. الإيضاح فى علوم البلاغة ص ٨ ط. محمد على صبيح سنة ١٩٧١م.

ثانيا – النظم:

أشـرنا فى المبحث السـابق إلى أن النظم فى نظر عـبد القـاهر يحقق مـسـتويين متـمايزين من التـراكيب: تراكيب تقـتصر على مـستوى الصـواب أو الصحـة النحوية فحـسب، وأخرى ترتقى إلى مـسـتوى المزية والجمال الـفنى، وهنا نشـيـر إلى أن الثراء الدلالى الذى يتفـرد به هذا المستوى الأخيـر من النظم كان فى نظر عبد القـاهر هو سر مزيته ومناط الحسن فـيه – أجل إن جوهر النظم فى كلا المستويين واحد، إذ هو فـيهما «توخى معانى النحو بين معـانى الكلم». ولكن يبقى – مع ذلك – الفارق واضحا لدى عبد القـاهر بين نظم نمطى يدل على الغرض فحسب دلالة تقريرية مـباشرة، ونظم فنى يتجسد فى شكله التعبيرى الخاص من المعـانى الفنية ما يتجاوز مجرد الغرض، ولقد كان عبد القاهر يحس بتجاهل كثير من معاصريه لهذا الفارق الدلالى بين النظمين، وعجزهم عن إدراك مغزى مـا يقرره بصدده من أن مزية النظم هى مـزية موضعية نحـسـها منه فى مـوضع دون موضع، وفى تركـيب دون تركـيب. فهـو يقول مـصورا مـوقف هؤلاء، والتباس أمر النظم عليهم:

إنهم «يروننا ندعى المزية لكل ما ندعيها له من مـعانى النحو ووجوهه وفروقه فى موضع دون موضع، وفى كلام دون كلام، وفى الأقل دون الأكثر، فإذا رأوا الأمر كذلك دخلتهم الشبهة وقالوا: كيف يصيـر المعروف مجهولا؟ ومن أين يتصور أن يكون للشىء فى كلام مزية عليه فى كلام آخر بعد أن تكون حقيـقته فيهما واحدة، ولسنا نستطيع فى كـشف الشبـهـة فى هذا عنهم وتصـوير الذى هو الحق عندهم مـا اسـتطعناه فى نفس النظم..»(١).

وعبد القاهر كما يتجلى فى نهاية هذا النص يعترف بأنه إذا كان قد أفلح فى إقناع هؤلاء بالأدلة القاطعة بأن النظم ليس شـيئا سوى توخى معانى النحـو بين معانى الكلم فإنه عـاجز عن إقناعـهم – على هذا النحو القـاطع – بأن مزية النظم لا تـنبثق إلا عن حفوله بهذا المستوى الفنى من المعنـى فى نظره، وقد قام هذا الاعتراف لديه على أساس إحـساسه بأمرين لكل منهما مغزاه فيما نحن بصدده الآن – هذان الأمران هما:

(١) أن المعـانى الفنية ليـست مجـرد الأغراض أو «أصـول المعانى» حـتى يمكن تجريدها من النظم، وإقناع المعـترضين بمثولهـا فيه، بل هى ايحاءات إضـافية فوق تلك الأغراض والمعانى.

(٢) أن هذه المعانى الفنيـة، أو تلك الإيحاءات والإشعـاعات هى – كمـا صرح عبـدالقاهر من قـبل – أسرار أو «معـان روحية» كـامنة فى خصـائص اللغة

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٧٢ – ٣٧٣.

الفنية، فهى متجسدة بصياغاتها، متحدة بأشكالها التعبيرية الخاصة لا تشع إلا منها، ولا تتذوق بدونها - ومغزى ذلك أنه إذا كان التمايز واضحا بين المعنى الفنى وأصل المعنى فإنه ليس ثمت تمايز بينه وبين الألفاظ فى النظم الفنى، ومن هنا كان ما يتوهمه هؤلاء المعارضون - فيما يرى عبد القاهر - من تعلق المزية باللفظ.

هذان الأمران هما مايفصح عنهما عبدالقاهر حيث يقول:

«. . واعلم أن السبب فى أن أحالوا فى أشباه هذه المحاسن التى ذكرتها لك على اللفظ أنها ليست بأنفس المعانى، بل هى زيادات فيها وخصائص، ولما كان الأمر كذلك لم يمكنهم أن يطلقوا اسم المعانى على هذه الخصائص؛ إذ كان لا يفترق الحال حينئذ بين أصل المعنى وبين ما هو زيادة فى المعنى وكيفية له وخصوصية فيه، فلما امتنع ذلك توصلوا إلى الدلالة عليها بأن وصفوا اللفظ فى ذلك بأوصاف يعلم أنها لا تكون أوصافا له من حيث هو لفظ، كنحو وصفهم له بأنه لفظ شريف وأنه قد زان المعنى. . ثم إنه لما جرت به العادة، واستمر عليه العرف، وصار الناس يقولون: اللفظ واللفظ لزَّ ذلك بأنفس أقوام بابا من الفساد. . »[1].

ويعود عبد القاهر - فى موطن آخر - كى يثبت لهؤلاء أن الزيادة التى تزيدها اللغة الفنية عن لغة السرد والتقرير ليست سوى تلك المعانى الفنية الممتزجة بالصياغة للألفاظ، أى أن الزيادة هى بهذا المعنى الفنى لا باللفظ، لأن الألفاظ سواء فى ذاتها أم فى دلالاتها الإفرادية لاتحتمل زيادة أونقصا. . . هذا ما يقرره عبد القاهر حيث يقول مفسرا تعريف الإيجاز بأنه «أن يدل بالقليل من اللفظ على الكثير من المعنى»:

«إن العاقل إذا نظر عَلِمَ عِلْمَ ضرورة أنه لا سبيل إلى أن يكثِّر معانى الألفاظ أو يقللها، لأن المعانى المودعة فى الألفاظ لا تتغير على الجملة عما أراده واضع اللغة. . . »[2].

النظم الفنى فى نظر عبد القاهر - إذن - هو نشاط لغوى موحٍ بمستوى متفرد من المعنى لا يتجسد إلا فيه، ولايشع إلا من بنائه الخاص، فإبداع المعنى الفنى هو فى الوقت نفسه إبداع لألفاظه الخاصة التى يحتل كل منها موقعه فى العبارة المنظومة -تلقائيا- حسب موقع معناها فى نفس المتكلم وهذا مايقرره عبد القاهر فى عبارات مثل «لا يتصور أن تعرف للفظ موضعا من غير أن تعرف معناه» و «إنك إذا فرغت من ترتيب

(١) السابق ص ٢٠٥ - ٢٠٦

(٢) السابق ص ٣٥٧.

المعانى فى نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا فى ترتيب الألفاظ»، و «إذا ظفرت بالمعنى فاللفظ معك وإزاء ناظرك»(١).

ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المقام أن مصطلح «الترتيب» الذى يتردد كثيرا على لسان عبد القاهر لا يكاد يختلف عن مصطلح النظم فى نظره، فالنظم والترتيب والتأليف هى مصطلحات تترادف - فى رأينا - على لسان عبد القاهر للدلالة على ما يحسه من أن المتكلم إنما يخلق وحدتين لا تنفصلان فى آن واحد: إحداهما دلالية والأخرى لفظية، وأن أى تبديل أو انحراف فى إحداهما هو بالضرورة تبديل وانحراف فى الأخرى، ولعل مما يدل على ترادف هذين المصطلحين لديه أنه كثيرا ما يشفع أحدهما بالآخر بشكل يفهم منه أنهما يعنيان شيئا واحدا فى نظره، وحسبنا أن نشير فى ذلك إلى مثل قوله «لا نظم فى الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك»(٢).

والتساؤل الآن هو: ما معايير هذا المستوى الفنى من المعنى فى نظر عبد القاهر ومن تابعه من البلاغيين؟

إنه إذا كان المعنى البلاغى لا يتجسد - كما تبين لنا فى هذا المبحث - إلا فى اللغة الفنية، فمن الطبيعى أن تكون معاييره لدى البلاغيين هى - فى الوقت ذاته - المعايير التى اصطنعوها لفنية تلك اللغة، والتى يودى الخروج على مقتضاها بالأسلوب من سمو الفن وخصوبته إلى أغوار التقرير وجفافه، وبعبارة أخرى لم تكن تلك المعايير التى طبقها هؤلاء البلاغيون على اللغة لقياس فنيتها إلا وسائل وأدوات فنية لتشكيل هذا المستوى الفنى الذى نحن بصدده من المعنى.

---

(١) انظر السابق ص ٤٤ ، ٤٩. ومن المناسب هنا أن نشير إلى أن عبارات عبد القاهر فى هذا الصدد تتشابه فى نظرنا مع ما يقرره أحد المعاصرين حيث يقول: «إن الكلمة ثمرة للفكرة، فمتى نضجت الفكرة سقطت كما تسقط الثمرة الناضجة ولكن تسقط على كلمتها» انظر: د. إبراهيم سلامة. بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ط ٢ ص ٣٧٩ الأنجلو سنة ١٩٥٢م.

(٢) السابق ص ٤٤. ونحن بذلك لا نوافق الدكتور تمام حسان على ما يراه من التفرقة بين المصطلحين لدى عبد القاهر، وأن النظم عنده هو نظم المعانى النحوية فى نفس المتكلم لا بناء الكلمات فى صورة جملة، أما الترتيب فهو وضع العلامات المنظومة والمنطوقة فى سياقها الاستعمالى حسب رتب خاصة. انظر: اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٨٧ - ١٨٨.

ولقد كان من الطبيعى كذلك أن تنبثق تلك المعايير عن إحساس البلاغيين بالتمايز بين كل من اللغة الفنية واللغة التقريرية أو النمطية فى علاقة كل منهما بالمستويات الثلاثة السابقة من المعنى، ومن ثم فإن تلك المعايير لم تكن فى عمومها لديهم إلا مقابلات لخصائص الصورة النمطية فى نظرهم، والتى تناولناها فى الفصل السابق، فإذا كانت الصورة النمطية تتسم بالمحافظة على وضعية الدلالة، وعلى الصورة المثالية أو العقلية للإسناد، ثم بالثبات والوقوف عند مستوى الصحة النحوية فحسب، فإن الصورة الفنية تتسم بالسمو والتجاوز عن كل تلك الخصائص، ومن هذا المنطلق كانت أشهر معايير الصورة الفنية هى:

١- الانحراف: الذى يتعلق بالدلالة أوبالإسناد.

٢- حسن التخير النحوى: الذى يرتقى بالأسلوب عن مستوى الصحة النحوية المجردة.

٣- مطابقة مقتضى الحال : التى هى - فى نظرهم - الهدف من الانحراف وحسن التخير،وتلك المعايير هى موضوع المبحث التالى:

* * *

(ب) معايير الصورة الفنية

أولا- الانحراف الدلالي:

يعد الانحراف الدلالي الخصيصة الجوهرية التي تتمايز بها الصورة المجازية في نظر البلاغيين، فدلالة تلك الصورة على المعنى أوالغرض المراد بها ليست دلالة وضعية مباشرة، بل إن القيمة الفنية لها لا تستمد إلا من الإحساس بما فيها من تجاوز أو انحراف عن تلك الدلالة، وتلك الصورة بهذه الخصيصة تعد نمطا متمايزا من الكلام، لاتصل منه إلى الغرض - كما يقول عبد القاهر - «بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل»[1].

ونود فيما يلي أن نتوقف إزاء مفهوم كل من تلك الصور الثلاث التي يشير إليها عبد القاهر في هذا النص، كي يتبين لنا في ضوء التعرف إلى مفهوم كل صورة طبيعة الانحراف الدلالي فيها، وما هو الأصل الوضعي (أو الصورة النمطية) الذي تنحرف عنه، وتتجلى مزيتها الفنية بالقياس إليه، ثم إلى أي حد يكون لهذا الانحراف تأثيره الفني في المعنى المراد بها في نظر البلاغيين:

(أ) الاستعارة:

رأينا في الفصل الأول من هذا البحث أن الدلالة الوضعية تعني - في نظرالبلاغيين - المحافظة على ارتباط الكلمة - رأسيا - بمدلولها في عرف الاستعمال، وأفقيا بمجموعة الكلم التي تتوارد معها في هذا العرف، وهنا نشير إلى أن الاستعارة -في نظرهم - كانت تعني الانحراف بالكلمة عن هذا الارتباط الوضعي بشقيه، فالكلمة المستعارة هي تلك التي تزحزحت دلالتها عما وضعت للدلالة عليه لتضامها مع كلم خارجة عن دائرة توارده؛ إذ بهذا التضام يحدث ما يسميه بعض المعاصرين[2] بالمفارقة المعجمية التي تكون هي القرينة الدالة على الانحراف.

ونستطيع أن نتبين ملامح تلك النظرة في هذين المصطلحين اللذين ألح عليهما البلاغيون سواء في تأصيلهم النظري لمفهوم الاستعارة، أم في تحليلهم للنماذج الفنية لها، هذان المصطلحان هما «النقل» و «الادعاء»:

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٠٢.

(٢) انظر: د. تمام حسان/ التراث اللغوي العربي. مقال بمجلة فصول/ المجلد الأول/ العدد الأول سنة ١٩٨٠م.

أما مصطلح النقل فقد كان هو المصطلح السائد لدى البلاغيين فى تعريف الاستعارة وتحديد مفهومها، فالاستعارة كما عرفها القاضى الجرجانى هى «ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت فى مكان غيرها»(١)، وهى فى نظر عبد القاهر: «أن يكون لفظ الأصل فى الوضع اللغوى معروفا تدل الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر فى غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلا غير لازم»(٢) وهى - كما يعرفها ابن الأثير - «نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما مع طى ذكر المنقول إليه»(٣).

فمصطلح النقل فى تلك التعريفات يدل دلالة واضحة على أن التعبير الاستعارى يؤدى وظيفته الفنية عن طريق الانحراف الدلالى، فالنقل يعنى أننا مع كل استعارة نكون إزاء معنيين: أحدهما أصلى وضعت الكلمة له وتعورفت به، وثانيهما مجازى انتقلت إليه الكلمة كما فى التعريفين الأولين أو انتقل هو إليها كما فى التعريف الأخير، وسواء أكان هذا أم ذاك فإن دلالة الكلمة على هذا المعنى المجازى ليست - فى هذا التصور - سوى تجاوز وانحراف عن الدلالة الوضعية التى تلازمها فى عرف الاستعمال.

ولقد كان فى موروثنا الفلسفى (الذى لم يكن موروثنا البلاغى بمنأى عنه) ما يدعم هذا التصور لمفهوم الاستعارة لدى البلاغيين، فلقد عرف أرسطو المجاز بأنه «نقل أمر يدل على شىء إلى شىء آخر»(٤) وقد أوضح ابن سينا مفهوم النقل بأنه «أن يكون أول الوضع والتواطؤ على معنى، وقد نقل عنه إلى معنى آخر من غير أن صار كأنه اسمه صيرورة لا يميز معها بين الأول والثانى»(٥).

ولعل مما يلفت النظر أن تقييد النقل فى تعريف عبدالقاهر السابق بكونه (غير لازم) لايختلف من حيث الدلالة عما قيده به ابن سينا فى هذا النص (من غير أن صار كأنه اسمه...) فكلا القيدين يدل على أن الاستعارة فى هذا التصور لا تقوم بوظيفتها إلا إذا كان النقل فيها يمثل انحرافا دلاليا له جدته وطرافته بالنسبة لعرف الاستعمال، أما إذا تُدوول نقل الكلمة إلى المعنى الجديد وأصبح هذا النقل لازما بحيث تستوى نسبتها

---

(١) الوساطة/ ٤٢.

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٠ - ٢١.

(٣) المثل السائر ص ١٤٢، وانظر: سر الفصاحة ص ٢٨ وكذا الجامع الكبير ص ٢٨.

(٤) انظر: د. عبد الرحمن بدوى/ فن الشعر لأرسطو ص ٥٨. النهضة المصرية سنة ١٩٥٣م.

(٥) السابق ص ١٩٢، وانظر: الشفا/ الشعر. تحقيق عبدالرحمن بدوى ص ٦٦. الدار المصرية للتأليف والترجمة سنة ١٩٦٦م.

إلى كلا المعنيين فإن استعمالها فيه حينئذ لا يكون استعارة بل حقيقة؛ وذلك لأن التداول يخلق جدتها، ويفقدها قيمتها الفنية التى هى رهن الإحساس بانحرافها.

بيد أن تقييد النقل بهذا القيد يدل - من ناحية أخرى - على أن الكلمة المستعارة لا تقوم بوظيفتها إلا فى ضوء من تمثل علاقتها بمعناها الوضعى، فهذا المعنى لغلبة استعمال الكلمة فيه يظل ماثلا إزاء الدلالة الاستعارية بوصفه الأصل الذى انحرفت عنه الكلمة من جهة، والذى لا تنحرف إلا لما له به علاقة من جهة أخرى، بل إن هذا المعنى الوضعى أوالمنقول منه يظل - فى هذا التصور - يناوش دلالة الكلمة المستعارة حتى يحسم السياق أو القرينة توجهها إلى معناها المجازى أو المنقول إليه، هذا مايلفتنا إليه الزمخشرى حيث يقول:

« الاستعارة إنما تطلق حيث يطوى المستعار له، ويجعل الكلام خلوًا عنه صالحا لأن يراد المنقول عنه والمنقول إليه لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام»(١).

أما مصطلح «الادعاء» الذى استخدمه عبد القاهر وألح عليه فى «دلائل الإعجاز» فلا يكاد يختلف فى نظرنا عن مصطلح النقل فى الدلالة على ما نحن بصدده، أى فى الدلالة على أن قوام الاستعارة هو ما نسميه «الانحراف الدلالى»، وكل ما هنالك من فرق هو أن الانحراف فى ظل هذا المصطلح يتعلق بالمعنى لاباللفظ،أى لم تعد الاستعارة مجرد انحراف بالكلمة عن معناها الوضعى إلى معنى آخر، بل هى انحراف بمعنى الكلمة استهدافا لإثبات معنى آخر به، فموضوع الاستعارة كما يقول عبد القاهر:

«أنك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكن يعرفه من معنى اللفظ - بيان هذا أنا نعلم أنك لا تقول: رأيت أسدا إلا وغرضك أن تثبت للرجل أنه مساو للأسد فى شجاعته وجرأته وشدة بطشه وإقدامه... ثم تعلم أن السامع إذا عقل هذا المعنى لم يعقله من لفظ أسد، ولكن يعقله من معناه...»(٢).

لقد استخدم عبد القاهر مصطلح «الادعاء» بدلا من مصطلح «النقل» فيما يبدو لا لتغير مفهوم الاستعارة القائم على فكرة الانحراف فى نظره، بل لأنه كان يحس بقصور هذا المصطلح الأخير من جهة، وبأنه مظنة للبس فى تصور مزية الاستعارة ومناط القيمة الفنية لها من جهة أخرى:

---

(١) الكشاف جـ ١ ص ٣٩.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٣٣١.

أما قصوره فلأنه لا ينطبق على كل ألوان الاستعارة؛ إذ هو لا يصدق على ما يسمى بالاستعارة المكنية التي يطوى فيها ذكر المشبه به ويكتفى بذكر بعض لوازمه، ففي بيت الحماسة القائل:

إذا هزه في عظم قرن تهللت   نواجذ أفواه المنايا الضواحك

لا يمكننا أن نتصور نقلا في لفظتي النواجذ والأفواه، لأن ذلك - على حد تعبير عبد القاهر- «يوجب المحال، وهو أن يكون في المنايا شيء قد شبه بالنواجذ، وشيء قد شبه بالأفواه، فليس إلا أن نقول: إنه لما ادعى أن المنايا تسر وتستبشر إذا هو هز السيف، وجعلها لسرورها بذلك تضحك - أراد أن يبالغ في الأمر فجعلها في صورة من يضحك حتى تبدو نواجذه...»[1].

وقد كان الوازع الديني وراء إلحاح عبد القاهر في هذا اللون من ألوان الاستعارة على مصطلح الادعاء، وذلك لأنه يستطيع عن طريقه توجيه المعنى في النماذج القرآنية التي ورد فيها هذا اللون متعلقا بالذات الإلهية، وهذا ما يصرح به في موطن آخر حيث يقرر أن الإصرار على تمثل النقل في الاستعارة في مثل قوله عز وجل: ﴿..وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴿٣٩﴾﴾ [طه] أو ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ [هود: ٣٧] قد جر قوما إلى التشبيه والحمل على الظاهر، وارتكاب مايقدح في التوحيد»[2].

وأما كون مصطلح النقل مظنة للبس في تصور عبد القاهر، فذلك لأنه قد يوهم بأن مزية الاستعارة تتعلق باللفظ فحسب، مما لا يتفق ونظرته للنظم ورأيه في قضية الإعجاز، ومن هنا لجأ إلى مصطلح الادعاء كي يثبت أن اللفظ في حد ذاته ليس هو مناط المزية في الاستعارة لأنه «لا يستعار اللفظ مجردا عن المعنى، ولكن يستعار المعنى ثم اللفظ يكون تبع المعنى»[3]، ومقتضى ذلك أن متعلق المزية في الاستعارة هو المعنى، أو لنقل: إن الانحراف الذي يعنيه عبد القاهر بهذا المصطلح ليس مجرد تبديل في السطح الخارجي للتعبير الاستعاري بل هو بالدرجة الأولى تبديل أو انحراف في دلالة ذلك التعبير.

ولعل مما يدعم ذلك أن مصطلح الادعاء لدى عبد القاهر قد ورد في سياق رده على من أسماهم «أنصار اللفظ»، هؤلاء الذين كان مما احتجوا به أنه لو لم يكن للفظ

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٣٥.

(٢) أسرار البلاغة ص ٣٦.

(٣) انظر: دلائل الإعجاز ص ٣٤٠.

مزية ما كان للمفسَّر الفضل والمزية على التفسير، فلقد كان تطبيق مدلول الادعاء على الاستعارة أحد الأدلة التى ساقها عبد القاهر كى ينفى تلك الحجة، ثم يصرح فى النهاية بأنه «إنما كان للمفسَّر فيما نحن فيه الفضل والمزية على التفسير من حيث كانت الدلالة فى المفسَّر دلالة معنى على معنى، وفى التفسير دلالة لفظ على معنى، وكان من المركوز فى الطباع والراسخ فى غرائز العقول أنه متى أريد الدلالة على معنى فترك أن يصرح به ويذكر باللفظ الذى هو له فى اللغة، وعمد إلى معنى آخر فأشير به إليه وجعل دليلا عليه، كان للكلام بذلك حسن ومزية»[1].

وعبارات عبد القاهر فى هذا النص واضحة فى أن الانحراف هو سمة الدلالة الاستعارية فى ضوء مصطلح الادعاء كما كان سمة لها مع مصطلح النقل، أو لنقل -بعبارة أخرى -: إن مفهوم الاستعارة لدى عبد القاهر يتغير فى «دلائل الإعجاز» عنه فى «أسرار البلاغة»، وبناء على ذلك فإن ما لاحظه السكاكى وتابعه فيه بعض المعاصرين[2] من اضطراب عبد القاهر فى فهمها، وعدها تارة مجازا لغويا بناء على النقل، وتارة أخرى مجازا عقليا بناء على الدعوى - أقول تلك الملاحظة لا مبرر لها فى فكر عبد القاهر؛ فاستخدامه لمصطلح الادعاء إنما كان لما قدمناه من أسباب لا لاختلاف نظرته إلى جهة التجوز فى الاستعارة؛ فالنشاط الاستعارى فى ضوء هذا المصطلح ليس - فى نظر عبد القاهر - ضربا من المجاز العقلى الذى سنحدد ملامحه لديه بعد قليل، ذلك أن ادعاء المعنى أو إثباته لما ليس له إنما يتبعه بالضرورة انحراف فى علاقته بالكلمة الدالة عليه فى عرف اللغة، وهذا هو ما يصرح به عبد القاهر نفسه حيث يفترض تساؤلا مؤداه: لم لا يكون طريق المجاز كله العقل، وذلك أنا لا نجرى - فى الاستعارة - اسم الأسد على المشبه بالأسد حتى ندعى له الأسدية؟. ثم يجيب عن هذا التساؤل قائلا:

«إن تجوزك هذا الذى طريقه العقل يفضى بك إلى أن تجرى الاسم على شىء لم يوضع له فى اللغة على كل حال، فتجوز بالاسم على الجملة الشىء الذى وضع له فمن ها هنا جعلنا للغة طريقا فيه...»[3].

والتساؤل الذى يطرح نفسه علينا الآن هو: ماغرض الاستعارة؟ وما القيمة الفنية لانحراف دلالتها عليه فى هذا التصور؟

(١) السابق ص ٣٢٣ - ٣٤١.

(٢) انظر: مفتاح العلوم ص ١٥٧، وكذا د. أحمد مطلوب. البلاغة عند السكاكى ص ٢٢٧ مكتبة نهضة بغداد سنة ١٩٦٤م، د. شوقى ضيف. البلاغة تطور وتاريخ ص ١٩٣.

(٣) انظر: أسرار البلاغة ص ٣٣٨ - ٣٣٩.

نستطيع أن نحدد غرض الاستعارة فى ضوء طبيعة العلاقة التى تَمثّلها أو شرطها البلاغيون بين المستعار له والمستعار منه، فمع أن وجود العلاقة هو شرط ضرورى - فى نظرهم - للصور المجازية بعامة فإن الاستعارة تتميز من بين تلك الصور بأن العلاقة فيها هى المشابهة بين الطرفين، فتلك العلاقة فى نظر البلاغيين هى التى تبرر نقل اللفظة المستعارة (أو ادعاء معناها) للمستعار له[1]. وقد اقترن بتلك النظرة لديهم الاعتقاد فى أن التشبيه هو أصل المعنى أو الغرض فى كل استعارة، أى أنها صورة محولة عنه، ومن هنا كان تعريفها لدى عبد القاهر بأنها «أن تريد تشبيه الشىء بالشىء فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجىء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه. . .»[2] وكان تعريفها لدى السكاكى بأنها:

«أن تذكر أحد طرفى التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به»[3].

ولعل من الجدير بالإشارة إليه فى هذا المقام أنه على أساس تلك النظرة التى تؤمن بأن التشبيه هو أصل المعنى فى كل استعارة كان إخراج عبد القاهر للاستعارة من دائرة «التخييل»، وقد استند هذا الرأى لديه - فيما يبدو - على أساسين:

أولهما: أن التشبيه هو أحد الأغراض أو المعانى العقلية التى سبق أن رأينا أنها تتشابه - فى نظرهؤلاء - مع المعانى التصديقية المنطقية.

ثانيهما: التقابل الذى يراه عبد القاهر بين المعانى العقلية والمعانى التخييلية، فالأولى هى المعانى الصادقة التى «تجرى مجرى الأدلة التى يستنبطها العقلاء والفوائد التى يثيرها الحكماء»[4]، أما الثانية فهى ضرب من الإيهام الكاذب أو القياس الخادع، فالمعنى فى قول أبى تمام:

لا تنكرى عطَل الكريم من الغنى   فالسيل حرب للمكان العالى

هو معنى تخييلى، لأن الشاعر قد قاس تجرد الكريم - لعلو همته ومكانته - عن الغنى على تجرد المكان العالى عن السيل، وأثبت للأول حكم الثانى دون أن يكون هناك اشتراك فى علة الحكم، فهو - إذن - «قياس تخييل وإيهام لا تحصيل وإحكام».

---

(١) انظر: السابق ص ٢٨٦، مفتاح العلوم ص ١٦٤، الجامع الكبير ص ٦٨ وكذا المستصفى ص ٢٦٨، واصول السرخسى جـ ١ ص ١٧٨ تحقيق أبو الوفا الأفغانى دار الكتاب العربى سنة ١٣٧٢ هـ.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٥٣.   (٣) مفتاح العلوم ص ٢١٣.

(٤) أسرار البلاغة ص ٢١٣.

في ضوء هذين الأساسين كان لا بد من نسبة الاستعارة - لدى عبد القاهر - إلى المعنى العقلي لا التخييلي، فأساس المعنى الاستعاري هو التشبيه، وذلك أن المستعير -على حد تبريره لهذا الرأي - لا يقصد «إلى إثبات معنى اللفظة المستعارة، وإنما يعمد إلى إثبات شبه هناك فلا يكون مخبره على خلاف خبره، وكيف يعرض الشك في أن لا مدخل للاستعارة في هذا الفن، وهي كثيرة في التنزيل على ما لا يخفى؟..»[1].

والعبارة الأخيرة في هذا النص تشي بأن الوازع الديني كان هو أساس تلك النظرة لدى عبد القاهر، فكأنه قد أحس بالحرج بوصفه أحد المتكلمين الأشاعرة من عد الاستعارة - وهي كثيرة في التنزيل - من قبيل التخييل الذي يقترن في نظره بالإيهام، والكذب والمخادعة فهو في تلك النظرة كما يقول باحث معاصر:

«.. أبعد ما يكون عن صفة البليغ، وأقرب ما يكون إلى صفة المتكلم، فهو مع النظرة المنطقية إلى العمل حريص كل الحرص على أن ينظر إلى المعاني من جهة الصدق والكذب لا من جهة حسن الصورة»[2].

والأمر الذي يلفت الانتباه أن تركيز عبد القاهر في إطار تلك النظرة السابقة إنما كان على أصل الاستعارة لا على قيمتها الفنية، فغايته في تلك النظرة لا تكاد تتجاوز إثبات صدق المعنى الاستعاري عن طريق بيان ارتداده إلى التشبيه، فالتشبيه وإن كان قياسا كما صرح عبد القاهر في أكثر من موطن فإنه ليس قياس تخييل وإيهام، بل هو قياس عقلي صحيح،لأن المرء - على حد تعبيره - «لا يقدر على أن يحدث مشابهة ليس لها أصل في العقل»[3]، ومقتضى ذلك أن إثبات الشبه بين طرفي الاستعارة هو إثبات لمعنى عقلي صادق. وهذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر بقوله:

«وجملة الحديث الذي أريده بالتخييل هنا هو ما يثبت فيه الشاعر أمرا غير ثابت أصلا، ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولا يخدع فيه نفسه، ويريها ما لا ترى، أما الاستعارة فإن سبيلها سبيل الكلام المحذوف في أنك إذا رجعت إلى أصله وجدت قائله وهو يثبت أمرا عقليا صحيحا...»[4].

على أن هذه النظرة الكلامية التي تشي بنفور عبد القاهر من التخييل لم تدم لديه طويلا، ذلك أنه قد نظر إليه في مواطن أخرى لا باعتباره قرينا للإيهام والخداع ومقابلا

(١) السابق ص ٢٢٢.
(٢) د. شكري عياد. كتاب ارسطاليس في الشعر ص ٢٥٩ دار الكتاب العربي للطباعة والنشر سنة ١٩٦٧م.
(٣) أسرار البلاغة ص ١٢١ وانظر ص ١٤، ٢٧٦.
(٤) السابق ص ٢٢٣.

للصدق والحقيقة، بل باعتباره أداة لتمثيل المعانى وتقديمها فى صور فنية مؤثرة إلى المتلقى، والذى يعنينا أنه قد صرح فى إطار تلك النظرة (فيما يشبه أن يكون نقضا لرأيه الأول) بأن للتخييل دوره فى القيمة الفنية لبعض الاستعارات، يتجلى ذلك فى مثل قوله تعليقا على التعبير الاستعارى فى قول الشاعر:

إن السحاب لتستحيى إذا نظرت   إلى نداك فقاسته بما فيها

«. . . يوهمك بقوله: «إن السحاب لتستحيى» أن السحاب حى يعرف ويعقل، وأنه يقيس فيضه بفيض كف الممدوح فيخزى ويخجل، فالاحتفال والصنعة فى التصويرات التى تروق السامعين وتروعهم، والتخييلات التى تهز الممدوحين وتحركهم، وتفعل فعلا شبيها بما يقع فى نفس الناظر إلى التصاوير التى يشكلها الحذاق بالتخطيط والنقش، أو بالنحت والنقر، فكما أن تلك تعجب وتخلب، وتروق وتونق. . . كذلك حكم الشعر فيما يصنعه من الصور ويشكله من البدع، ويوقعه فى النفوس من المعانى التى يُتوهم بها الجامد الصامت فى صورة الحى الناطق، والموات الأخرس فى قضية الفصيح المعرب. . .»[١].

فالتخييل هنا هو السر فى بلاغة الاستعارة وعمق تأثيرها الفنى فى نظر عبدالقاهر، ومغزى ذلك أننا هنا إزاء نظرة فنية تختلف عن النظرة الكلامية السابقة التى يقيس فيها التخييل بمعيار الصدق والكذب، وكأن عبد القاهر هنا كان على وعى بما قرره ابن سينا قبله حيث يقول عن المخيلات:

«هى قضايا تقال قولا. . . وتؤثر فى النفس تأثيرا عجيبا من قبض وبسط. . وربما زاد تأثيرا على التصديق، وربما لم يكن معه تصديق»[٢].

والذى يلفت الانتباه فى تلك النظرة الفنية إلى التخييل لدى عبد القاهر أمران:

أولا: أن تركيزه فى تلك النظرة كان على الوظيفة الفنية للصورة الاستعارية، لا على أصل المعنى أوالغرض فيها، فالاستعارة بما تحفل به صورتها من تشخيص للجمادات أو تجسيد حسى للمعنويات إنما تستثير خيال المتلقين وتهز وجداناتهم،

---

(١) السابق ص ٢٧٧ - ٢٧٨ وانظر ص ٢٥٨.

(٢) ابن سينا/ الإشارات والتنبيهات ص ٤١٢ - ٤١٣. وهى نظرة تتشابه إلى حد كبير مع ما يقرره رتشاردز فى كتابه «العلم والشعر» حيث يقول: «لا شك أن القضايا سواء أكانت صادقة أم كاذبة تؤثر فى مواقفنا وأفعالنا دائما، بل إنها إلى حد بعيد توجه حياتنا العملية اليومية، والقضايا الصادقة بعامة أجدى علينا من القضايا الكاذبة، ومع ذلك فنحن لا ننظم انفعالاتنا ومواقفنا حسب القضايا الصادقة وحدها. . .» انظر: رتشاردز/ العلم والشعر. ترجمة د. مصطفى بدوى ص ٧١.

وتجذبهم إليهـا فى لحظات من المتعة الفنيـة التى هى أشبه بما يجده المتأمـل فى التصاوير والفنون التشكيلية السـاحرة.

ثانيا: أنه حـين نظر تلك النظرة الفنية فـى صور التـخييل قـد ابتعـد نهائيـا عن الاستشهاد بنمـاذج من القرآن أو الحديث النبوى[1]، وهو مسلك يشعر بـأن التخييل فى نظره لا دخل له إلا فى الوظيفة الفنية للاستعارات الشعرية فحسب، أما الاستعارات فى القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ فلا تؤدى وظيفتها الفنية عن طريق التخييل، إذ هى دائما منبع الحق ومـعدن الصدق، ومغـزى ذلك أن التخييل حـتى فى تلك النظرة الفنية لدى عبد القـاهر مازال مرادفا للإيهام والمخـادعة، وليس فى التزام الصورة الاسـتعارية -فى القرآن أو الحديث - بالصدق وابتعادها عن وسائل التخييل ما يغض من قيمتها فى نظر عبد القاهر، وهذا مـا يقرره حيث يصرح بعد عرضه لنمـاذج من تلك الاستعارات بأنه:

«إذا كان هذا كـذلك بان منه أن لك مع لزوم الصدق والثبـوت على محض الحق الميدان الفسيح والمجال الواسع»[2].

ولعلنا نسـتطيع بناء علـى ما تقـدم من نصـوص أن نقـرر أن التخـيـيل فى نظر عبدالقاهر لا دخل له فى الاستعارات القرآنية أو فى الحديث النبوى سواء من حيث أصل المعنى فيهـا، أم من حيث وظيفتهـا وتأثيرها الفنى فى المتلقى، أما الاستعـارات الشعرية فمع أن أصل المعنى فيها هو التشبـيه الذى هو الأصل فى كل استعارة والذى يخرج عن حيز التخـييل فإن الصور فى تلك الاستعارات كـثيرا ما تتجاوز هذا الأصل فتـحور فيه وتضيف إليه من وسائل التخييل والإيهام ما يكسبها فعاليتها وتأثيرها الفنى لدى المتلقى، وهذا ما يلفتنا إليه عـبد القاهر حيث يقول فى تعليقه على بعض الاسـتعارات فى أبيات أوردها من الشعر:

«فهذا كله فى أصله ومغزاه وحقيقة معناه تشبيه، ولكن كنى لك عنه، وخودعت فيه، وأتيت به من طريق الخلابة فى مسلك السحر ومذهب التخييل، فصار لذلك غريب الشكل، منيع الجانب، لا يدين لكل أحد»[3].

بقى أن نشيـر إلى أن نظرة عبد القـاهر ومن تابعه من البلاغـيين إلى الاستـعارة باعتـبارها انحرافا عن التـشبيه لم تثـمر - سواء على مـستوى النظرية أم على مـستوى التحليل - رؤى نافـذة لفعاليـة الاستعـارة ووظيفتـها الحيـوية فى تشكيل المعنى وإبداع

---

(1) انظر: أسرار البلاغة ص ٢٢٤ - ٢٧٩.

(2) السابق ص ٢٢٣.

(3) انظر: السـابق ص ٢٧٨.

الدلالة، فعلى الرغم من تصريح هؤلاء بأن المجاز أبلغ من الحقيقة وأن فى الاستعارة من المزايا والخصوصيات ما نفتقده لو ضحينا بها وعدنا إلى أصلها التشبيهى - أقول: على الرغم من هذا التصريح فإن الدلالة الاستعارية فى نظرهم لم تكن دلالة متفردة؛ إذ إن تلك المزايا والخصوصيات لا تعدو أن تكون المبالغة أو التأكيد فى إثبات الغرض التشبيهى أو «أصل المعنى».

لقد فرق عبد القاهر بين صورتين من الاستعارة: إحداهما الاستعارة المفيدة، والأخرى الاستعارة غير المفيدة، وكان الفارق بينهما فى نظره هو أننا فى الأولى نحصل على فائدة أو معنى من المعانى لا تحققه الثانية، فإذا ما أخذ فى تحليل تلك الفائدة وهذا المعنى وجدنا أنهما ينحصران لديه فى تلك المبالغة التى تضيفها الاستعارة إلى التشبيه، فإذا ما قلت: «رأيت أسدا» وأنت تعنى رجلا «فقد استعرت اسم الأسد للرجل، ومعلوم أنك أفدت بهذه الاستعارة ما لولاها لم يحصل لك، وهو المبالغة فى وصف المقصود بالشجاعة، وإيقاعه منك صورة الأسد فى بطشه وإقدامه، وبأسه وشدته، وسائر المعانى المركوزة فى طبيعته مما يعود إلى الجرأة»[1].

وعبارات عبد القاهر فى هذا النص قاطعة فى أن المعنى الاستعارى هو بعينه (إذا استثنينا المبالغة) معنى التشبيه، فهو فيهما إثبات للتشابه القائم على المقارنة بين طرفين، غير أن التشابه بين الطرفين قد بلغ درجة من القوة بحيث أمكن فى ظلها نقل اللفظ أو ادعاء المعنى من طرف لآخر، فالاستعارة لا تدل فحسب على مجرد التشبيه الذى يراد فيه إلحاق ناقص بزائد، بل هى تفيد أن التشابه بين المستعار والمستعار له قد بلغ حد الاتحاد أو المماثلة التامة، وهى فى إفادتها ذلك بمثابة الدعوى ببينة -- هذا ما يقرره السكاكى حيث يقول:

«والسبب فى أن الاستعارة أقوى من التصريح بالتشبيه أمران: أحدهما أن فى التصريح بالتشبيه اعترافا يكون المشبه به أكمل من المشبه فى وجه الشبه، والثانى أن فى ترك التصريح بالتشبيه إلى الاستعارة التى هى مجاز مخصوص الفائدة التى سمعت فى المجاز آنفا من دعوى الشيء ببينة»[2].

المبالغة فى هذا التصور - إذن - هى الإضافة الدلالية أو «المعنى الفنى» الذى كانت من أجله المزية للاستعارة على التشبيه، ومغزى ذلك أن التعبير الاستعارى ليس خلقا أو إبداعا لمعنى خاص، بل هو إبلاغ مؤثر لمعنى ثابت مقرر، فالاستعارة هى صورة

(١) انظر: السابق ص ٢٢ - ٢٣، وكذا ص ١٩٣.
(٢) مفتاح العلوم ص ١٧٤.

خاصة من التشبيه، ومزيتها هــي فى كونها درجة عليا من درجات إثباته، وهذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر الجرجانى فى أكثـر من موطن من دلائل الإعجاز حيث يصرح بأن مزية الاستعارة ليست فى «أنفس المعانى التى يقصــد المتكلم بخبره إليها ولكن فى طريق إثباته لها»[1].

ونستطــيع القول بناء على مـا تقدم من نصــوص: إن نظرة هؤلاء البلاغــيين إلى الاستعارة (فى ظل مفهوم الانحراف) كانت فى عمــومها نظرة قاصرة عن إدراك فعاليتها وقدرتهـا على تشكيل المعنى وإبداعــه، وهى بذلك تختلف اخـتلافا جـوهريا عن تلك النظرة المعاصرة التى ترى أننا مع كل اسـتعارة أصيلة لا نكون إزاء معنى حقـيقى ومعنى مجازى هو ترجمة للأول، بل نكون إزاء معنى جديـد نابع من تفاعل السياقات القديمة لكل طرف من طرفى الاستعارة داخل السياق الجديد الذى وضعت فيه[2].

* * *

(ب) التمثيل:

الصورة الثـانية من صــور الانحراف هى التمـثيل، فعلى الـرغم من تقارب المادة المعجمية[3] بين مصطلحى «التمـثيل» و «التشبيه» فـإن معظم البلاغيين قد فرقـوا بينهما باعتبار أن التمثيل لا يتوقف كما يتـوقف التشبيه المجرد على إدراك العلاقات بين الأشياء فى ظاهرها الحســى، بل هو ينفـرد دونه بالنـفاذ إلى بـواطن الأشيــاء وإدراك دلالاتهـا المستكنة وعلاقاتها الخـفية البعيدة عن مجال الإلف ومدارك الحس، فـالتمثيل هو صورة خاصة من التشبـيه، وتلك الخصوصية هى ما عناها عبـد القاهر حيث صرح بأن: «كل تمثيل تشبـيه وليس كل تشبيــه تمثيلا»[4]، هذه الخصــوصيــة تتمـثل فى تمايز الدلالة فى التمثيل عنها فى التشبيه، فـهى فى التشبيه (فى صورته المجردة) دلالة لفظ على معنى، أما فى التمثيل فهى دلالة منحرفة أو دلالة معنى على معنى.

وكــمـا كان لمصطـلحى «النقل» و «الادعــاء» دلالتـهمـا على انحـراف الصـورة الاستعارية فى نظر البلاغيين فـإن لمصطلح «التأول» الذى اصطعنه وألح عليه عبد القاهر

---

(1) انظر: دلائل الإعجاز ص ٥٦، ٣٤٣.

(2) انظر: د. جابر عـصفور/ الصورة الفنيـة فى التراث النقدى والبـلاغى ص ٢٨٢ ود. مصطفى ناصف/ نظرية المعنى فى النقد العربى ص ٨٦.

(3) جاء فى هاتين المادتين: مثله به شبهه، وتمثل بـه: تشبه به، ومثل الشىء بالشىء سوى به، وتقول: ليس فلان مــن نظرائى ولا من اشبـاهى ولا من امثـالى. انظر: أساس البـلاغة ص ٤٢٠، ألـفاظ الأشـباه والنظائر: عبد الرحــمن الهمذانى/ تحقيق د. البـدراوى زهران ص ١١٠. سنة ١٩٨٠م. وجدير بالذكر أنه على هذا الأساس كانت تسوية ابن الأثير بين المصطلحين فيما بعد. انظر المثل السائر ص ١٥٠.

(4) أسرار البلاغة ص ٧٠.

فى تحليل الصورة التمثيلية دلالته على انحرافها فى نظره، وهو ما سار عليه معظم البلاغيين بعده كما سنرى بعد قليل - يقول عبد القاهر فى التفرقة بين التشبيه والتمثيل:

«اعلم أن الشيئين إذا شبه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين: أحدهما أن يكون من جهة أمر بيّن لا يحتاج فيه إلى تأول، والآخر أن يكون الشبه محصلا بضرب من التأول، نحو أن يشبه الشيء إذا استدار بالكرة فى وجه وبالحلقة فى وجه آخر... وكذلك كل تشبيه جمع بين شيئين فيما يدخل تحت الحواس نحو تشبيهك صوت بعض الأشياء بصوت غيره... وهكذا التشبيه من جهة الغريزة والطباع كتشبيه الرجل بالأسد فى الشجاعة والذئب فى المكر... ومثال الثانى وهو الشبه الذى يحصل بضرب من التأول كقولك هذه حجة كالشمس فى الظهور، وقد شبهت الحجة بالشمس من جهة ظهورها كما شبهت فيما مضى الشيء بالشيء من جهة ما أردت من لون أو صورة أو غيرهما إلا أن هذا الشبه لا يتم لك إلا بتأول...»[1].

فعبد القاهر فى هذا النص يفرق بين هذين الضربين من التشبيه بأن الثانى منهما (وهو ما أسماه التمثيل فيما بعد) يختص بأنه سواء فى إبداعه لدى الشاعر أم فى إدراكه لدى المتلقى لا يقوم إلا على التأول، فدلالة الضرب الأول على التشبيه هى دلالة صريحة؛ لأن مردها إما المشابهات الظاهرة بين الأشياء التى ألفها المرء لوقوعها تحت مدارك حسه، وإما الدلالات المعنوية القريبة التى يرجع قربها إلى كونها من الغرائز والطباع من جهة وإلى كثرة استخدام الكلم فيها - فى العرف اللغوى - من جهة أخرى، وكل هذا مما يجعل إدراك التشبيه فى هذا الضرب أمرا يسيرا لا يحتاج إلى تأمل أو «تأول»، فتمثل الدلالة فى تشبيه الخد بالورد، أو الشيء المستدير بالكرة، أو الرجل بالأسد، أو ما إلى ذلك إنما هو أمر يتحقق للمرء بمجرد النظر فى تلك التشبيهات، ومن هنا كانت تسميته لهذا الضرب من التشبيه بالحقيقى تارة، وبالظاهر تارة ثانية، وبالصريح تارة ثالثة، فكلها مصطلحات تدل على أن تحصيل الدلالة فى نماذج هذا الضرب إنما هو أمر تلقائى أو «ببديهة السماع»[2] على حد تعبيره.

أما الدلالة فى الضرب الثانى من التشبيه فليست دلالة ظاهرة، لأن ميدانه ليس المشابهات الواضحة التى يقرب مأخذها، ويسهل الوقوع عليها، بل المشابهات الخفية التى يختص بإدراكها الشاعر أو الأديب بما له من حس مرهف ونظر ثاقب يواتيانه فى استكناه أغوار الأشياء من حوله، واكتشاف العلاقات الحميمة بينها، وبناء على ذلك فإن إدراك

---

(١) السابق ص ٦٦ - ٦٧.

(٢) انظر السابق: صفحات ٦٩، ٧٤، ٧٥، ٨١، ٩٨، ١٢١.

التشابه فى نماذج هذا الضرب لا يتوقف على مجرد المعرفة بالدلالات الظاهرة للألفاظ، بل هو يحتاج إلى تأمل ومعاودة نظر يستطاع عن طريقهما إدراك تلك المرامى والدلالات البعيدة، فتشبيه الحجة بالشمس فى الظهور هو تشبيه تمثيلى فى نظر عبد القاهر لحاجته إلى مثل هذا التأمل، وذلك لأن الظهور ليس صفة حسية فى كلا الطرفين كالحمرة فى كل من الخد والورد مثلا، كما أنه ليس إحدى الدلالات الطبيعية أو الغريزية التى لازمتهما فى عرف الاستعمال، ومن ثم فإن إدراك الدلالة فى هذا التشبيه لا يقوم إلا على إنعام النظر أو «التأول» الذى يكتشف أن التشبيه قد بنى على أساس أن الشبهة التى تمنع ظهور الحجة فى مجال مدركات العقل هى كالحجاب الذى يمنع ظهور الأشياء فى مجال مدركات الحس.

لمصطلح التأول - إذن - دلالته على أن التمثيل فى نظر عبد القاهر هو صورة من الصور التى تؤدى وظيفتها الفنية عن طريق الانحراف الدلالى، فالإدراك التأولى هو إدراك لا يكتفى بظاهر العبارة، بل يتجاوزه إلى ما ينحرف عنه أويؤول إليه من معان وأغراض، فتأولت الشيء يعنى كما يصرح عبد القاهر:

«أنك تطلبت ما يؤول إليه من الحقيقة أوالوضع الذى يؤول إليه من العقل، لأن أوّلت وتأوّلت: فعّلت وتفعّلت من آل الأمر إلى كذا إذا انتهى إليه، والمآل: المرجع»[1].

وإشارة عبد القاهر فى هذا النص إلى أن المؤول إليه هو الحقيقة أو الوضع تدل دلالة صريحة على أن الصورة التمثيلية هى إحدى صور المجاز فى نظره.

هذه التفرقة التى نجدها لدى عبدالقاهر بين التشبيه الحقيقى والتشبيه التمثيلى القائم على التأول تذكرنا بتفرقة الأصوليين بين مصطلحى «الظاهر والمؤول» فالظاهر -فى نظرهم - هو ما لا يتطرق إليه الاحتمال، أو هو ما دل دلالة واضحة إما بالوضع وإما بعرف الاستعمال، أما المؤول فهو ما تحتاج دلالته إلى تأويل، والتأويل هو «احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر، ويوشك أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[2].

وإذا كان التأول هو قوام الصورة التمثيلية لدى عبد القاهر فمن الطبيعى أن تتفاوت نماذجها فى مراتب الفنية - فى نظره - بتفاوت حظها منه، وهذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر حيث يقرر أن من تلك النماذج «ما يقرب مأخذه، ويسهل الوصول إليه، ويعطى المقادة طوعا، حتى إنه يكاد يداخل الضرب الأول الذى ليس من التأول فى

---

(١) السابق ص ٧٤.

(٢) انظر: شروح مختصر المنتهى الأصولى جـ ٢ ص ١٦٨، المستصفى ص ٢٨٢.

شيء... ومنه ما يحتاج فيه إلى قدر من التأمل، ومنه مايدق ويغمض حتى يحتاج في استخراجه إلى فضل روية ولطف فكرة...»[1].

فهذا التدريج التصاعدى لمراتب التمثيل يدل على أن القيمة الفنية لصوره لا تبلغ ذروتها - فى نظر عبد القاهر - إلا إذا دق مسلك المشابهة بين الطرفين وقويت حاجتها إلى الروية والنظر، بحيث لا يستطيع إدراكها إلا من أوتى طاقات وقدرات عقلية خاصة تسعفه في التأمل وتعينه على الإدراك، ولعله من أجل ذلك كانت تسمية التمثيل لدى عبد القاهر - فى أكثر من موطن - بالتشبيه العقلى[2] تمييزا له عن التشبيه المجرد الذى يسهل إدراكه لارتباط التشابه فيه بمدارك الحس.

من هذا المنطلق كان إعجاب عبد القاهر بما يمكن أن نسميه «الصورة التمثيلية المركبة» تلك التى لا تكون المقارنة فيها بين طرفين مفردين، بل بين طرفين تتسع دائرة كل منهما وتتعدد متعلقاته بحيث لايستطاع إدراك التشابه بينهما إلا في ضوء نظرة شمولية مستقصية، يتجلى ذلك في إعجابه بالصورة القرآنية ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥] وذلك لأن الشبه فى تلك الصورة على حد تعبيره:

«منتزع من عدة أمور يجمع بعضها إلى بعض، ثم يستخرج من مجموعها الشبه، فيكون سبيله سبيل الشيئين يمزج أحدهما بالآخر، حتى تحدث صورة غير ما كان لهما فى حال الإفراد لا سبيل الشيئين يجمع بينهما وتحفظ صورتهما»[3].

لقد كان إعجاب عبد القاهر بتلك الصورة القرآنية وما يجرى على سنتها من الشعر والنثر يرجع إلى إحساسه بأن الحاجة إلى التأمل تزداد حدتها فى إدراك التشابه فى مثل تلك الصورة، فتشبيه اليهود بالحمار ليس فى مجرد معنى البلادة الذى هو من «معنى الطبع والغريزة»، كما أنه ليس فى مجرد حمل الحمار منعزلا عما تعلق به من كون المحمول أسفارا، ومن ثم تكون الحاجة إلى النظرة المتأملة التى تحيط بأجزاء تلك الصورة، كى تدرك ما بينها من تفاعل فى تشكيل الشبه المراد.

إن مغزى هذا الإعجاب هو أن القيمة الفنية للتمثيل فى نظر عبد القاهر ترتبط ارتباطا وثيقا بمدى الإحساس ببعد مرماه، وبمدى الجهد المبذول فى تحصيل الشبه بين طرفيه، وهذا ما يصرح به حيث يقول:

«وعلى الجملة فينبغى أن تعلم أن المثل الحقيقى والتشبيه الذى هو الأولى بأن يسمى تمثيلا لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة من

(١) أسرار البلاغة ص ٦٨ (٢) انظر. السابق صفحات: ٨١، ١١٩، ١٩١، ١٩٦.
(٣) السابق ص ٧٥ - ٧٦.

الكلام أو جملتين أو أكثر، حتى إن التشبيه كلما كان أوغل فى كونه عقليا محضا كانت الحاجة إلى الجملة أكثر. . .»[1].

فى ظل هذا الإعجاب بالصورة التمثيلية المركبة كانت نظرات الزمخشرى فى نماذجها القرآنية، فهو يقرر - كما قرر عبد القاهر من قبل - أن العناصر التعبيرية فى تلك الصور لا تؤدى كل منها وظيفتها منعزلة عن جاراتها، بل إن دلالاتها تتلاقى وتتآزر مكونة كلًا دلاليا واحدا متلاحم الأجزاء لا يمكن رده إلى أى منها منعزلا عن غيره من باقى العناصر؛ فإذا كنا نستطيع فى قول امرئ القيس:

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا ... لدى وكرها العناب والحشف البالى

أن نحصل على تشبيه الرطب - مفردا - بالعناب، واليابس بالحشف البالى فإننا لا نستطيع أن نفعل مثل ذلك فى مثل قوله عز وجل: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ [البقرة: ١٩] ، إذ هو - كما يصرح الزمخشرى:

«من التمثيلات المركبة دون المفرقة، لا يتكلف لواحد واحد شيء يقدر شبهه به، وهوالقول الفحل والمذهب الجزل، بيانه أن العرب تأخذ أشياء فرادى معزولا بعضها من بعض لم يأخذ هذا بحجزة ذاك فتشبهها بنظائرها كما فعل امرؤ القيس وجاء فى القرآن، وتشبه كيفية حاصلة من مجموع أشياء قد تضامت وتلاصقت حتى عادت شيئا واحدا بأخرى مثلها. . .»[2].

ولعل مما يلفت النظر فى هذا النص هوعبارة «التمثيلات المركبة دون المفرقة»، فهى تدل صراحة على أن التمثيل فى نظر الزمخشرى غير مقصور على التشبيهات المركبة، بل قد يكون فى المفرقة أيضا، وهو فى هذا وفى إشادته بالأولى منهما لايختلف عن عبد القاهر .

على أن الزمخشرى فى تحليله لتلك الصور التمثيلية لم يقتصر على استخدام مصطلح التمثيل، بل إنه تارة يستخدم هذا المصطلح كما فى النص السابق، وتارة أخرى يستخدم مصطلح التشبيه فحسب كما فى مواطن أخرى كثيرة[3]. وهو مسلك يرتبط ارتباطا وثيقا بما صرح به عند تناوله لأول تمثيل عرض له حيث قال: «المثل فى أصل

---

(١) السابق ص ٨١.

(٢)الكشاف جـ ١ ص ٤٠.

(٣) انظر على سبيل المثال: السابق جـ ٢ ص ٣٩٢، ص ١٨٧، جـ ٤ ص ٦٧، ص ٩٦.

كلامهم بمعنى المثل، وهو النظير، يقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه[1] - هذا المسلك يضعنا إزاء تساؤل مؤداه: ألم يكن الزمخشرى يفرق بين هذين المصطلحين كما فرق بينهما عبد القاهر؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل بالإيجاب هى ما قررها وحاول تبريرها باحث معاصر، وذلك حيث يقول بعد استعراض نماذج من نظرات الزمخشرى فى صور التمثيل:

«والزمخشرى فى كل ذلك إنما يردد كلام عبد القاهر فى أسرار البلاغة وكل ما يلاحظ فى التشبيه عنده أنه لم يفرق بينه وبين التمثيل، بل جعلهما شيئا واحدا، ولعل مرجع ذلك أن وجه الشبه فى التشبيهات القرآنية يغلب أن يكون عقليا، وكأنه جعل التشبيه الذى يكون فيه وجه الشبه عقليا تمثيلا سواء أكان مركبا كما قال عبدالقاهر أم كان متعددا أو مفردا. . .»[2].

ونحن مع تسليمنا بالنتيجة التى انتهى إليها الباحث من أن التشبيه العقلى هو تمثيل فى نظر الزمخشرى كما قرر عبد القاهر من قبل - أقول مع تسليمنا بذلك لا نسلم بأن الزمخشرى لم يكن يفرق بين هذين المصطلحين وأنهما فى نظره يعنيان شيئا واحدا دائما، ذلك أنه إذا كان قد أطلق مصطلح التشبيه على الصور التى يكون وجه الشبه فيها عقليا، فإنه لم يفعل العكس، أعنى لم يطلق مصطلح التمثيل على التشبيهات غير العقلية تلك التى تمثل الضرب الأول من ضربى التشبيه السابقين لدى عبد القاهر، فهو إزاء صور هذا الضرب إما أن يوضح دلالتها دون ذكر أى من المصطلحين، وإما أن يكتفى بذكر مصطلح التشبيه فحسب[3]. ومغزى ذلك أن هذا الضرب من التشبيه ليس تمثيلا فى نظر الزمخشرى، وأن ترادف المصطلحين لديه كان مقصورا على التشبيهات العقلية، وتبرير هذا أو ذاك أمر ميسور إذا تذكرنا عبارة عبد القاهر السابقة وهى أن «كل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلا».

أما السكاكى فقد ضيق دائرة التمثيل عما كانت عليه لدى كل من عبد القاهر والزمخشرى، فالتمثيل فى نظر السكاكى ليس مجرد التشبيه العقلى، بل هو ذلك التشبيه شريطة أن يكون صورة مركبة منتزعة من عدة عناصر - يقول:

«واعلم أن التشبيه متى كان وجهه وصفا غير حقيقى وكان منترعا من عدة أمور خص باسم التمثيل كالذى فى قوله:

---

(1) السابق جـ ١ ص ٣٨.

(2) د. شوقى ضيف/ البلاغة تطور وتاريخ ص ٢٤١ وانظر ص ٢٣٨ حيث يعد ذلك أهم وجه من وجوه المخالفة بين الزمخشرى وعبد القاهر.

(3) انظر مثلا: السابق جـ ٤ صفحات: ٣٥، ٥١، ٥٣، ٥٤، ٩٢، ١٢٨، ١٣٨، ١٧٥، ٢٣٠،

اصبر على مضض الحسود فإن صبرك قاتله
فالنار تأكل نفسها إن لم تجد ما تأكله...»[1]

وتخصيص التمثيل على هذا النحو لدى السكاكى يعنى أنه مقصور فى نظره على «ما قويت حاجته إلى التأمل» فى نظر عبد القاهر، ومغزى ذلك أن هذا التخصيص لاينفى (بل هو يدعم) ما نحن بصدده من أن دلالة الصورة التمثيلية على معناها فى نظر هؤلاء ليست دلالة صريحة مباشرة، بل هى دلالة منحرفة يحتاج إدراكها إلى تأمل أو «تأول».

وعلينا أن نسأل الآن: ما القيمة الفنية للتمثيل؟ وما علاقته بالمعنى فى هذا التصور؟

لقد نظر البلاغيون إلى التمثيل بوصفه صورة أو طريقة فنية من طرق الدلالة على المعنى تتمثل فنيتها فى تجسيد المعانى وإبرازها فى صور حسية لها فعاليتها فى إثارة خيال المتلقى وجذبه إليها فى لحظات من المعاناة أو المتعة الفنية، فالدلالة فى التمثيل ليست إشارية مجردة، بل هى دلالة تصويرية فنية، هذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر الجرجانى حيث يقول مبينا وظيفة التمثيل:

«اعلم أن مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء فى أعقاب المعانى أو برزت هى باختصار فى معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته كساها أبهة، وكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشب من نارها، وضاعف قواها فى تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصى الأفئدة صبابة وكلفا، وقصر الطباع على أن تعطيها محبة وشغفا»[2].

ولكى نستجلى قيمة الصورة التمثيلية وعلاقتها بالمعنى فى تصور البلاغيين نود أن نقف قليلا إزاء معايير ثلاثة ألحوا عليها - وبخاصة عبد القاهر - فى هذا الصدد - تلك المعايير هى:

١- البعد.

٢- الغرابة.

٣- التصوير الحسى.

---

(١) كتاب مفتاح العلوم/ ١٤٨.

(٢) أسرار البلاغة ص ٨٦ - ٨٧.

(١) البعد:

أما معيار البعد فـهو يتعلق - فى هذا التصور - بطبيعة العلاقة التشبـيهية الجامعة بين طرفى التمثـيل، فنحن مع صور التمثيل لا نكون إزاء مشابـهات قريبة ظاهرة تدرك بمدارك الحس أو ببديهة السـماع كما هو الحال فى التـشبيه الصريح، بل إزاء مـشابهات ممعنة فى البـعد يهتـدى إليهـا الشاعر بثـاقب نظره ونفاذ بصـيرته إلى بواطن الأشـياء، واكتشاف مـا بينها من نسب وعلاقات خفيـة غامضة، ومن ثم تكون حاجتـه معها إلى الصورة التمثيلية التى تجلو خفاءها وتكـشف عن غموضها، وتدنيها من مدارك المتلقى، ففنية الصورة فى ضوء هذا المعيـار ترتبط بمدى ارتيادها لما لم يسلك من الطرق وغوصها وراء ما لم يكتشف من علاقات، فبقـدر ما يدق المسلك، ويعمق مدى الغوص بقدر ما تكون فنية التمثيل ودلالته على مهارة الشاعر:

يقول عبد القاهر مبينا ميدان العلاقات التمثيلية:

«إذا عدت الحلبات لجرى الجياد، ونصبت الأهداف تعرف فضل الرماة فى الإبعاد والسـداد. . . . ولن يبعد المدى فى ذلك ولا يدق المرمى إلا بما تقـدم من تقرير الشبه بين الأشياء المختلفة، فـإن الأشياء المشتركة فى الجنس المتفقة فى النوع تستـغنى بثبوت الشبه بينها وقيام الاتفاق فيها عن تعمل وتأمل فى إيجاب ذلك لهـا وتثبيته فيها، وإنها لصنعة تسـتدعى جـودة القـريحة والحـذق الذى يلطف ويدق فى أن يجـمع أعناق المتنافرات المتباينات فى ربقة، ويعقد بين الأجنبيات معاقد نسب وشبكة. . .»[١].

ففنية الصـورة التمثيلية فى نظر عبـد القاهر تتمثل فى دلالتها علـى قدرة الشاعر على تخطى الظواهر الحسية والعـلاقات المألوفة فى إدراكه للأشياء، بعبـارة أخرى تتمثل فنية التمثـيل فى دلالته على الجهد الذى تكبده الشاعر حتى اكـتشف علاقات تماثل بين الأشياء التى تبدو - فى ميدان الحس الظاهر - متنافرة لا تماثل بينها ولا تواصل، بل إن منزلة الشاعـر لا تتحدد - فى نظر عبـد القاهر - إلا عن طريق الإحساس بمـدى الجهد المبذول منه فى تحـصيل الصورة، وهذا ما يلفـتنا إليه حيث يقرر: «ثم علـى حسب دقة المسلك إلى ما اسـتخرج من الشـبه، ولطف المذهب، وبعـد المقصد إلى مـا حصل من الوفاق، استحق مدرك ذلك المدح، واستوجب التقديم، واقتضاك العقل أن تنوه بذكره، وتقضى بالجنى فى نتائج فكره»[٢].

---

(١) السابق ص ١١٨

(٢) السابق ص ١٢ وانظر ص ١١.

ولقد كان لإحساس البلاغيين بخفاء العلاقة التمثيلية وبعدها وتمايزها من العلاقات الحسية الظاهرة أثره في اصطناعهم لمصطلح «الوهم» أو «التوهم» سواء عند تحديدهم لتلك العلاقة أم في تصويرهم لطبيعة إدراكها، فالتمثيل - كما يصرح عبدالقاهر- «يقتضي أن يكون الشيئان من الاتفاق والاشتراك في الوصف بحيث يجوز أن يتوهم أن أحدهما الآخر»[1]، والمعنى الجامع بين طرفي التمثيل هو - كما يحدده السكاكي - «أمر توهمي لا صفة حقيقية»[2]، والتمثيل في نظر الزمخشري «إنما يصار إليه لما فيه من كشف المعنى، ورفع الحجاب عن الغرض المطلوب، وإدناء المتوهم من المشاهد»[3].

فهذا المصطلح الفلسفي الذي يردده البلاغيون إزاء الصورة التمثيلية يدل على طبيعة العلاقة الجامعة بين طرفيها في نظرهم، فالوهم كما تحدد في موروثنا الفلسفي هو قوة من قوى الإدراك الباطنة في النفس لا يتعلق نشاطها الإدراكي بالأشكال الظاهرة أو الصورة المحسوسة، بل بالمعاني التي تنفذ إليها أو تجردها من تلك الأشكال والصور، فمن شأن تلك القوة «أن تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه وأن الولد معطوف عليه...»[4]، فإذا كانت العلاقة بين طرفي التمثيل إنما تقوم على الوهم كما صرح البلاغيون فإن مغزى ذلك أن الخصيصة الجوهرية لها في نظرهم هي بعدها عن ميدان الإلف ومدارك الحس.

(٢) الغرابة [5]:

المعيار الثاني من معايير الصورة التمثيلية في نظر البلاغيين هوالغرابة ،وهو يتفق مع المعيار السابق من حيث تعلقه بطبيعة العلاقات التشبيهية الجامعة بين طرفي المماثلة، والدلالة على انبعاثها عن «القوة الوهمية» وتمايزها - من ثم - من العلاقات الحسية الظاهرة، تتجلى تلك الدلالة في تصريح عبد القاهر بأن القيمة الفنية للتشبيه هي رهن

(١) السابق ص ٧٥.
(٢) انظر: مفتاح العلوم ص ١٤٨ - ١٤٩.
(٣) الكشاف جـ ١ ص ٥٤.
(٤) الفارابي/ الفصوص ص ١٢، وانظر ابن سينا/ النجاة ص ١٦٣.
(٥) من الجدير بالذكر في هذا المقام أن الغرابة لم تكن في نظر عبد القاهر معيارا لجودة التمثيل فحسب بل هي معيار لجودة التشبيه بكافة صوره، وهذا ما يدل عليه العنوان الذي تعرض فيه لتفسير معنى الغرابة: «هذا فن من القول يجمع التشبيه والتمثيل جميعا»، وقد تناول تحت هذا العنوان أمثلة من التشبيه والتمثيل، ولكنا عددنا الغرابة من معاييرالصورة التمثيلية باعتبار أن العلاقة التمثيلية تحتل في نظره الدرجات القصوى منها .

الإحساس بغرابته لارتداده إلى ما لا يدرك بالحس، فكل شبه كما يقول: «رجع إلى وصف أو صورة أو هيئة من شأنها أن ترى وتبصر أبدا فالشبه المعقود عليها نازل مبتذل، وما كان بالضد من هذا وفى الغاية القصوى من مخالفته فالتشبيه المردود إليه غريب نادر بديع، ثم تتفاضل التشبيهات التى تجىء واسطة لهذين الطرفين بحسب حالها منها، فما كان منها إلى الطرف الأول أقرب فهو أدنى وأنزل، وما كان إلى الطرف الثانى أذهب فهو أعلى وافضل، وبوصف الغريب أجدر...»(١).

لقد اتخذ عبد القاهر من «الغرابة» معيارا لفنية الصورة التمثيلية على أساس ربط هذه الفنية بما يسمى «سيكولوچية التلقى»، بمعنى أن الصورة إنما تستمد قيمتها من طريقة إدراك المتلقى لها، وطبيعة إحساسه إزاءها، فالتشبيه الراجع إلى الحس إنما يحتل الدرجة الدنيا فى درجات الفنية؛ لأن المتلقى يدرك العلاقة فيه بتلقائية ودون عناء لقربها من مدارك حسه، وهذا ما يقرره السكاكى فى هذا الصدد حيث يقول: «إن حضور صورة شىء تتكرر على الحس أقرب من حضور صورة شىء يقل وروده على الحس»(٢)، أما التشبيهات التى تبتعد عن مجال الحس فإنها تسمو فى درجات الفنية بقدر المدى الذى تقطعه فى هذا الابتعاد، ذلك أنه كلما ازداد هذا المدى ازدادت درجة الإحساس بغرابة التشبيه لدى المتلقى، وقويت - من ثم - حاجته فى تصور علاقته إلى معاودة النظر والتأمل، والاستعانة على إدراكها باستثارة ما اختزنته قواه الإدراكية من صور- وهذا ما يقرره عبد القاهر حيث يقول:

«والمعنى الجامع فى سبب الغرابة أن يكون الشبه المقصود مما لا ينزع إليه الخاطر، ولا يقع فى الوهم عند بديهة النظر إلى نظيره الذى يشبه به، بل بعد تثبت وتذكر، وفكر للنفس عن الصور التى تعرفها وتحريك الوهم فى استعراض ذلك، واستحضار ما غاب عنه»(٣).

ولعل من الجدير بالذكر فى هذا المقام هو أنه على أساس تلك النظرة التى ترى أن الغرابة هى إحدى الخواص الجوهرية فى الصورة التمثيلية - كان تبرير الزمخشرى لضرب المثل (وهو ما قام على حد الاستعارة من صور التمثيل) والمحافظة على صورته، فهو يقول:

«ولم يضربوا مثلا، ولا رأوه أهلا للتسيير، ولا جديرا بالتداول والقبول إلا قولا فيه غرابة من بعض الوجوه، ومن ثم حوفظ عليه، وحمى من التغيير»(٤).

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٢) مفتاح العلوم ص ١٤٩.

(٣) أسرار البلاغة ص ١٢٥.

(٤) الكشاف جـ ١ ص ٣٨ وانظر جـ ٢ ص ٢٩٧.

(٣) التصوير الحسي:

أشاد البلاغيون بالقيمة الفنية للتصوير الحسي في الصورة التمثيلية بوصفه معيارا من معايير فنيتها، وخصيصة من خصائصها الجوهرية التي تتوقف عليها وظيفتها، فالتمثيل هو تجسيد للمعاني وتقديمها في صور يدركها المتلقي إدراكا حسيا تكون له فعاليته في تقريرها في نفسه وترسيخها في وجدانه، فالحواس هي أبواب المشاعر ونوافذها الطبيعية - يقول عبد القاهر في ذلك:

«إن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد مكني، وأن تردها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو أن تردها عن العقل الإحساسي وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع؛ لأن العلم المستفاد من طرق الحواس، أوالمركوز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة يفضل المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، كما قالوا: ليس الخبر كالمعاينة»[1].

فوسيلة إدراك الصورة التمثيلية في نظر عبد القاهر هي المعاينة أوالإدراك الحسي الذي هو أفعل أثرا في تقرير المعاني لدى النفس من إدراك اللغة المجردة عن التصوير إدراكا عقليا، فالإدراك الأول هو أشبه بالعلم الضروري الذي تأنس به النفس وتطمئن اطمئنانا لا تجده مع العلم النظري، ومن أجل ذلك - كما يصرح كل من عبد القاهر والزمخشري - كان طلب سيدنا إبراهيم عليه السلام من ربه (مع إيمانه وتصديقه) أن يريه كيف يحيي الموتى، وتبريره لذلك بقوله: ﴿وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] «ليزيد سكونا وطمأنينة بمضامة علم الضرورة علم الاستدلال، وتظاهر الأدلة أسكن للقلب، وأزيد للبصيرة واليقين»[2].

ولكن ألا يتناقض معيار التصوير الحسي مع معياري البعد والغرابة في هذا التصور؟

إن الحكم بالتناقض بين تلك المعايير يستلزم - ضرورة - أن تكون ثلاثتها قد اصطنعت لوصف زاوية واحدة أو عنصر واحد من عناصر الصورة التمثيلية، وهذا ما ينفيه التأمل في فكر هؤلاء البلاغيين ونظراتهم في فنية تلك الصورة، فالجهة منفكة كما يقول المناطقة؛ إذ البعد والغرابة هما - كما رأينا منذ قليل - صفتان للعلاقة التشبيهية أو

---

(١) أسرار البلاغة ص ٩٥.

(٢) الكشاف جـ ١ ص ١٥٩، وانظر أسرار البلاغة ص ٩٩.

المعنى الجامع بين طرفى الصورة، أما التصوير الحسى فإنه يتمثل فى نظرهم فى المشبه[1] به الذى تلعب مادته الحسية دورها (داخل بناء الصورة) فى تقريب البعيد والإيناس بالنادر الغريب.

إن الصورة التشبيهية أو التمثيلية فى هذا التصور هى ضرب من القياس الذى يراد فيه إلحاق ناقص بزائد، ومقارنة خفى بجلى، وإبراز ما هو معنوى مجرد (أو ما هو فى حكم ذلك) فى شكل حسى، فالعلاقة التمثيلية هى المعنى[2] الذى يراد به الحكم على المشبه أو المقيس لتجسده أو تحققه بصورة أوضح فى المشبه به أو المثال المقيس عليه... وفى ظل هذا التصور لا تتنافى الغرابة أو البعد مع التصوير الحسى فى الصورة التمثيلية، فالإشادة بحسية تلك الصورة إنما هى إشادة بقدرة العناصر الحسية فى المشبه به على تجسيد المعنى الذى يراد الحكم به على المشبه، والذى يتسم بعيدا عن بنية الصورة بالتجرد والغرابةوالخفاء، وهذا ما يقرره الزمخشرى حيث يقول مبينا وظيفة التمثيل:

«ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفى فى إبراز خبيئات المعانى، ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل فى صورة المحقق، والمتوهم فى معرض المتيقن، والغائب كأنه مشاهد...»[3].

إننا فى ضوء ماتقدم نتوقف فى التسليم بما يلاحظه باحث[4] معاصر من تناقض بين تلك المعايير، بل لعلنا نرى على العكس من ذلك أن تلك المعايير تتآزر وتتكامل فى إطار تصور البلاغيين لطبيعة الصورة التمثيلية ووظيفتها، فالتصوير الحسى لا يتنافى مع بعد العلاقة بين طرفى الصورة، بل إن قيمة هذا التصوير لا تتجلى ولا تكتسب فعاليتها - فى ظل هذا التصور - إلا إذا تآخت به المتباعدات، وائتلفت المختلفات، وهذا مايصرح به عبدالقاهر حيث يقرر أنك «إذا استقريت التشبيهات وجدت التباعد بين

---

(١) يتجلى ذلك فى ضوء ما يلح عليه البلاغيون من أن وظيفة التشبيه أوالتمثيل هى التوضيح، فالتوضيح يقتضى أن يكون المشبه به حسيا أوأكثر تمكنا فى درجات الحسية من المشبه، ومن هذا المنطلق عاب بعض البلاغيين تشبيه الحسى بالمعنوى كقول الشاعر فى الخمر:

صفت وصفت زجاجتها عليها ... كمعنى دق فى ذهن لطيف

انظر الصناعتين ص ٢٤٦ - ٢٤٨.

(٢) لقد عرف ابن سينا التمثيل بأنه «الحكم على شىء معين لوجود ذلك الحكم فى شىء آخر أو اشياء اخر معينة على أن ذلك الحكم كلى على المعنى المتشابه فيه، فيكون المحكوم عليه هوالمطلوب والمنقول منه الحكم هو المثال والمعنى المتشابه فيه هو الجامع والحكم المحكوم به على المطلوب المنقول من المثال. انظر: النجاة ص ٥٨.

(٣) الكشاف جـ ١ ص ٣٧.

(٤) انظر: د. مصطفى ناصف. الصورة الأدبية ص ٦٤.

الشيئين كلما كان أشد كانت إلى النفوس أعجب، وكانت النفوس لها أطرب، وكان مكانها إلى أن تحدث الأريحية أقرب، وذلك أن موضع الاستحسان... أنك ترى بها الشيئين مثلين متمثلين، ومؤتلفين مختلفين..»[1].

وكما تتجلى قيمة التصوير الحسى مع خصيصة البعد فى هذا التصور فكذلك شأنها مع خصيصة الغرابة، فالتأثير الفنى لحسية الصورة هو رهن الإحساس بجدتها وطرافتها، فالصورة المتداولة المألوفة إنما هى صورة قد أخلقت جدتها ففقدت ما لها من قيمة فنية، والسر فى ذلك هو أن التداول والألفة يوثقان علاقة الصورة بالمعنى الذى تمثله فى ذهن المتلقى، ومعنى ذلك أن الصورة المتداولة لا تقدم إليه شكلا ماديا محسوسا بل معنى مجردا يدركه فيها أو يجرده منها بتلقائية ويسر، وعلى النقيض من ذلك فإن الصورة الغريبة التى لم يألفها المتلقى تكون لها قيمتها الفنية لديه، لأنهاتستلفت انتباهه، وتثير خياله، وتعوق حاسته التجريدية، فيطيل تأملها ويدركها حينئذ لا إدراكا عقليا مجردا، بل إدراكا حسيا جماليا - يقول عبد القاهر مبينا أثر التداول فى ابتذال الصورة وإخلاق جدتها، والتعفية على ما كان لها من قيمة فنية عند أول استخدام لها:

«فإنك تعلم أن قولنا: «لا يشق غباره» الآن فى الابتذال كقولنا: لا يلحق ولا يدرك، وهو كالبرق ونحو ذلك، إلا أنا إذا رجعنا إلى أنفسنا علمنا أنه لم يكن كذلك من أصله،وأن هذا الابتذال أتاه بعد أن قضى زمانا بطراءة الشباب، وجدة الفتاء، ولو قد منعك جانبه، وطوى عنك نفسه لعرفت كيف يشق مطلبه، ويصعب تناوله»[2].

بقى أن نشير إلى أن نظرة البلاغيين إلى الوظيفة الفنية للتمثيل فى ضوء تلك المعايير الثلاثة لم تكد تتجاوز الإعجاب بقدرته على إبراز الخفى المتوهم فى صورة المشاهد المحسوس، بعبارة أخرى: لم ينظر البلاغيون إلى الصورة التمثيلية باعتبارها خالقة لمعناها الخاص الذى لا يتجسد إلا فى شكلها الفنى الخاص، فالتمثيل فى نظرهم هو كما أسلفنا ضرب من القياس والمقارنة، ومقتضى ذلك أن المعنى التمثيلى ليس معنى أبدعه الشاعر، بل هو معنى ثابت مقرر أكسبته الصورة التمثيلية وضوحا وقوة يتمايز بها عنه فى اللغة التجريدية الخالية من التمثيل والتصوير.

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٠٢.

(٢) السابق ص ١٥٤. وجدير بالذكر أن عبدالقاهر فى تلك النظرة يستند إلى مبدأ سيكولوجى قرره كثير من المعاصرين. يقول هيوم فى ذلك: «إن الشعر ليس لغة تجريد، ولكنه لغة بصرية محسوسة تجد دائما الإحساسات، وتسعى إلى عرقلة المتلقى وجعله باستمرار يرى شيئا فيزيقيا لتمنعه من الانزلاق إلى عمليات التجريد التى تؤدى إليها لغة النثر، ولكى يحقق الشعر هذه الغاية فإنه يختار الاستعارات والتشبيهات الجديدة لا لمجرد جدتها أو لأننا قد مللنا القديم منها، وإنما لأن القديم قد توقف عن توصيل شىء فيزيقى، وأصبح محض علامات مجردة». انظر: د. جابر عصفور/ الصورة الفنية ص ٣٨٦ وكذا: جاريت/ فلسفة الجمال/ ٢٠.

التمثيل فى هذا التصور - إذن - ليس أداة خلق وإبداع، بل هو أداة شرح وتوضيح وإبلاغ مؤثر لمعان مقررة سلفا، وحسبنا أن نشير فى دعم ذلك إلى قول عبدالقاهر بصدد حديثه عما أسماه «التأليف بين المختلفات»:

«ولم أرد بقولى إن الحذق فى إيجاد الائتلاف بين المختلفات فى الأجناس أنك تقدر أن تحدث هناك مشابهة ليس لها أصل فى العقل، وإنما المعنى أن هناك مشابهات خفية يدق المسلك إليها، فإذا تغلغل فكرك فأدركها فقد استحققت الفضل..»[1].

(جـ) الكناية:

الصورة الثالثة من صور الانحراف الدلالى هى الكناية، فالدلالة فى أسلوب الكناية كما تصورها وصورها البلاغيون ليست دلالة صريحة مباشرة، بل إننا مع هذا الأسلوب نكون إزاء خطوتين متتاليتين من الدلالة: أولاهما الدلالة الوضعية لألفاظ الأسلوب على معناها الحرفى، والثانية دلالة هذا المعنى الحرفى على المعنى أوالغرض المراد، فالكناية كما يعرفها عبد القاهر:

«أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة، ولكن يجىء إلى معنى هو تاليه وردفه فى الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلا عليه، مثال ذلك قولهم هو طويل النجاد يريدون طويل القامة، وكثير رماد القدر يعنون كثير القِرى، وفى المرأة نؤوم الضحى والمراد أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها، فقد أرادوا فى هذا كله كما ترى معنى ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه فى الوجود..»[2].

فالكناية كما يتجلى فى تعريف عبد القاهر هى شكل من أشكال الانحراف فى الدلالة، فكل من طول القامة وكثرة القرى وترف المرأة يمثل الغرض المراد فى عبارته، ولكن تلك الأغراض لم تثبت أو يدل عليها بصريح اللفظ، بل إن الألفاظ فى كل عبارة من تلك العبارات تدل على معنى بحيث يكون لهذا المعنى دلالته على المعنى أوالغرض المراد لمرادفته له واستتباعه إياه، ومن ثم أطلق على هذا الأسلوب مصطلح «الإرداف» تارة، ومصطلح «التتبيع»[3] أخرى.

---

(١) أسرار البلاغة ص ١٢١.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٥٢.

(٣) انظر: نقد الشعر ص ١٥٧، سر الفصاحة ص ٢٢١، العمدة جـ ١ ص ٣١٣، نضرة الإغريض ص ٣٧.

ولا يكاد يختلف تعريف البلاغيين لأسلوب الكناية عن تعريف عبد القاهر، فالكناية عند الفخر الرازى هى «أن تذكرلفظة وتفيد بمعناها معنى ثانيا هو المقصود»[1] وهى عند الزمخشرى «أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له»[2] وعند السكاكى «ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك»[3] وكلها تعريفات تتفق فى الدلالة على أن الكناية فى نظر هؤلاء هى ضرب من الانحراف والعدول بالألفاظ عن معناها الظاهرى الذى تؤديه بدلالاتها الوضعية إلى المعنى الخفى الذى يمثل الغرض المراد فى الأسلوب.

وقد حاول بعض البلاغيين دعم هذا التصور لديهم عن طريق ربطه بالدلالة المعجمية لمادة المصطلح، فالكناية تقابل التصريح لأنها مشتقة من الستر: يقال: كنيت الشيء إذا سترته، ومادتها كيفما تركبت دارت مع معنى الخفاء: يقال: كنى عن الشيء يكنى إذا لم يصرح به، ومنه الكنى، وهو أبو فلان وابن فلان وأم فلان وبنت فلان سميت كنى لما فيها من إخفاء وجه التصريح بأسمائها الأعلام»[4].

ومما هو جدير بالملاحظة فى هذا المقام أن الانحراف فى أسلوب الكناية لا يتمثل فى الدلالات الإفرادية لألفاظه، بل فى الدلالة التركيبية، ففى قولنا «هو كثير الرماد» نجد أن كل لفظة من تلك الألفاظ قد استخدمت للدلالة على ما وضعت له، وأن الانحراف هو فى المعنى الكلى الذى تؤديه، أى فى نسبة كثرة الرماد إلى الممدوح، حيث إن هذه النسبة لا تراد لذاتها بل ليفهم منها المعنى المكنى عنه «كثرة القرى» على طريق الاستدلال.

والكناية من هذه الزاوية تخالف المجاز الذى تستخدم فيه الألفاظ فى غير ما وضعت له، ومؤدى تلك المخالفة إن الكناية تصح فيها إرادة الحقيقة والاقتصار على المعنى الظاهر، أما المجاز فإنه لا يصح فيه ذلك، وهذا ما يصرح به السكاكى حيث يقول:

«الفرق بين المجاز والكناية.. أن الكناية لا تنافى إرادة الحقيقة بلفظها، فلا يمتنع فى قولك فلان طويل النجاد أن تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأول مع إرادة طول قامته... والمجاز ينافى ذلك فلا يصح فى نحو «رعينا الغيث» أن تريد معنى الغيث، وفى نحو قولك: «فى الحمام أسد» أن تريد معنى الأسد من غير تأويل...»[5].

---

(1) دلائل الإعجاز ص ١٠٢.

(2) الكشاف جـ ١ ص ١٤٣.

(3) مفتاح العلوم ص ١٧٠.

(4) انظر السابق نفسه، المثل السائر ص ٢٤٣.

(5) مفتاح العلوم ص ١٧٠ وانظر: الإيضاح ص ١٨٣.

هذا الفارق بين المجاز والكناية يرجع إلى ما سبق أن لاحظناه من أن المجاز لا يقوم إلا على كسر «قاعدة التوارد» وإحداث المفارقات المعجمية بين دلالات الكلمات، الأمر الذى يقتضى ضرورة التأول وصرف اللفظ عن دلالته الوضعية الظاهرة، فالغيث الحقيقى لا يُرعى، والأسد الذى فى الحمام ليس أسدا على الحقيقة - أما الكناية فلا تكون فيها تلك المفارقة ومن ثم فإن الدلالة الحقيقية لألفاظها قد تفهم على ظاهرها دون تأول ودون تناف مع إرادة المعنى البعيد، فطول النجاد لا ينافى طول القامة، ونوم المرأة فى الضحى لا ينافى تنعمها وترفها. . . وهكذا.

ومن منطلق الإحساس بهذا الفارق كان تعريف ابن الأثير للكناية بأنها: «كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز»[1].

على أن تصريح ابن الأثير فى هذا التعريف بجواز حمل أسلوب الكناية على الحقيقة لا ينفى إحساسه بأن الكناية هى صورة من صور الانحراف[2] كما رأينا لدى سابقيه، ذلك بأنه كان على وعى بأن المعنى الحقيقى فى أسلوب الكناية لا يراد لذاته، بل ليكون ساترا للمعنى المجازى ودليلا يدل عليه، ويتجلى هذا الوعى فى تصريحه بأن المعنى الحقيقى لو أريد وحده لما كنا إزاء كناية، بل إزاء تعبير حقيقى، فهو يقول فى قوله عز وجل: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣]:

«إنه إن حمل على الجماع كان كناية؛ لأنه ستر الجماع بلفظ اللمس الذى حقيقته مصافحة الجسد الجسد، وإن حمل على الملامسة التى هى مصافحة الجسد الجسد كان حقيقة، ولم يكن كناية»[3].

لا تكون الكناية فى نظر ابن الأثير - إذن - إلا إذا كان للأسلوب معنيان: أحدهما حقيقى ظاهر غير مراد، والثانى مكنى عنه هوالمراد، ووظيفة المعنى الأول هى ستر المعنى الثانى وإخفاؤه، ومغزى ذلك أن الدلالة الكنائية فى نظره لا تقوم إلا على

---

(١) المثل السائر ص ٢٤٣.

(٢) يقترب من رأى ابن الأثير فى هذا الصدد ما يراه بعض الأصوليين من أن الكناية حقيقة لا مجاز، فنفى المجازية عن أسلوب الكناية إنما يعنى - فحسب - أن الألفاظ فيه تستخدم فيما وضعت له، ولكن يبقى بعد ذلك أن الدلالة فى هذا الأسلوب (وهذا ما يعنينا) هى دلالة منحرفة فى نظر هؤلاء، بل إن الانحراف ليتجلى فى التبرير الذى برروا به هذا الرأى، وذلك حيث قالوا: «لأنها استعملت فيما وضعت له وأريد به الدلالة على غيره» انظر حاشية البنانى على شرح جمع الجوامع جـ ١ ص ٢٥٧.

(٣) المثل السائر/ ص ٢٤٣.

الانحراف والتجوز، بل لعل إحساسه بذلك كان وراء ما صرح به بعد ذلك من أن الكناية ضرب خاص من الاستعارة، وذلك حيث يقول:

«وأما الكناية فإنها جزء من الاستعارة، ولا تأتى إلا على حكم الاستعارة خاصة؛ لأن الاستعارة لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المستعار له، وكذلك الكناية فإنها لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المكنى عنه. . . .»[1].

وإذا كانت الكناية فى تصور البلاغيين صورة من صور الانحراف فى الدلالة على الغرض وكان لها بذلك مزيتها على التصريح به فما مرد تلك المزية فى نظرهم؟.

تندرج الكناية فى نظر عبد القاهر فى أجناس الكلام التى يقرر فى أكثر من موطن بأن المزية فيها لا ترجع إلى «أنفس المعانى التى يقصد المتكلم بخبره إليها، ولكنها فى طريق إثباته لها وتقريره إياها. .»[2] وتطبيق هذه المقولة على الكناية مغزاه أن المعنى الذى نفيده من الكناية هو بعينه ما نفيده من التصريح به، غير أن إثباته فى الكناية يكون بطريق أبلغ، فإذا قلنا «هوكريم» ثم قلنا «هو كثير الرماد» فإننا فى كلا التعبيرين نثبت معنى واحدا هو الكرم، وبلاغة التعبير الثانى تتمثل فى أن الإثبات فيه لم يتعلق بصريح لفظ الكرم، بل بكثرة الرماد التى تعد بمثابة شاهد أو دليل يقوى إثبات هذا المعنى، ويدعم الإحساس به لدى المتلقى - هذا ما يقرره عبد القاهر إذ يقول:

«إنك إذا كنيت عن كثرة القرى بكثرة رماد القدر كنت قد أثبت كثرة القرى بإثبات شاهدها ودليلها، وما هو علم على وجودها، وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها بنفسها، وذلك لأنه يكون سبيلها حينئذ سبيل الدعوى تكون مع شاهدها ودليلها»[3].

وقد تابع الزمخشرى عبد القاهر فى نظرته إلى وظيفة الكناية ومزيتها، فهى عنده صورة من صور الإثبات يتأدى فيها المعنى بطريقة أبلغ وآكد من التصريح به، والافصاح عنه، فعند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [البقرة: ٢٤] يرى أن قوله جل شأنه ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ كناية عن ترك العناد؛ لأن اتقاء النار لصيقة وضميمة ترك العناد من حيث إنه من نتائجه، لأن من اتقى النار ترك المعاندة. . . وهو من باب الكناية التى هى شعبة من شعب البلاغة، وفائدته الإيجاز الذى هو من حلية القرآن. وتهويل شأن العناد. . .»[4].

---

(١) السابق ص ٢٤٤.
(٢) دلائل الإعجاز ص ٥٦، ص ٣٤٣.
(٣) السابق ص ٣٤٣.
(٤) الكشاف جـ١ ص ٥٠.

فمزية الكناية فى التعبير القرآنى هى - فى نظر الزمخشرى - وجازة التعبير عن المعنى المراد وتهويل شأنه، ومغزى ذلك أن جمال الكناية لا يرجع إلى كونها خالقة لمعنى خاص متفرد، بل هى إبلاغ مؤثر لمعنى كان يمكن التصريح به والتعبير عنه بأسلوب آخر يفتقد مزية المبالغة فى أدائه، وهذا ما يصرح به السكاكي حيث يقرر أن مزية الكناية عن المعنى على الإفصاح به تتمثل فى «كون الشىء معها مدعى ببينة، ومع الإفصاح بالذكر مدَّعى لا ببينة»(1).

ولعل من المناسب هنا أن نتوقف قليلا إزاء المجاز العقلى أو الحكمى باعتباره يمثل - فى نظر البلاغيين - صورة خاصة من صور الانحراف ترتد خصوصيتها إلى تمايزها من الصور السابقة، فإذا كانت الدلالة هى متعلق الانحراف فى كل من الاستعارة والتمثيل والكناية فإن متعلقه فى المجاز هو الإسناد أو الحكم، فالمجاز العقلى هو تجوز وعدول عن «الحقيقة العقلية» أو كما اصطلحنا على تسميتها «الصورة المثالية للإسناد»- تلك التى يسند فيها الفعل أو ما فى معناه إلى ما هو له فى حكم العقل، يقول عبدالقاهر فى تحديد صورة هذا اللون من المجاز:

«كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه فى العقل لضرب من التأول فهى مجاز، ومثاله ما مضى من قولهم: فعل الربيع (النور).. قد أثبت الإنبات للربيع وذلك خارج عن موضعه من العقل؛ لأن إثبات الفعل لغير القادر لا يصح فى قضايا العقول، إلا أن ذلك على سبيل التأول، وعلى العرف الجارى بين الناس أن يجعلوا الشىء إذا كان سببا أو كالسبب فى وجود الفعل من فاعله كأنه فاعل»(2).

فالتأول الذى يعنيه عبد القاهر فى هذا الضرب من المجاز ليس تأولا فى الدلالات الوضعية للكلم، فكل لفظ من ألفاظ «فعل الربيع النور» مستخدم فى الدلالة على ما وضع له، وإنما يتمثل هذا التأول أو الانحراف فى إسناد فعل الإثبات لغير فاعله، وعبارات عبد القاهر فى نهاية النص تدل على أن المجاز العقلى فى نظره هو كالمجاز اللغوى لايتصور دون علاقة؛ إذ هى التى تبرر فيه إسناد الفعل إلى فاعله المجازى، ففى المثال المذكور كانت ملابسة فعل الإنبات لزمان الربيع هى المسوغ لإسناده إليه دون فاعله الحقيقى وهوالله عز وجل.

وقد تابع الزمخشرى عبد القاهر فى نظرته إلى هذا الضرب من المجاز، وأفاض فى ذكر العديد من علاقاته، فهو يقول فى تفسيره لقوله عز وجل﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ... ﴾ [البقرة: 7]:

---

(1) مفتاح العلوم ص ١٧٤.

(2)أسرار البلاغة ص ٣١٣ - ٣١٤.

«للفعل ملابسات شتى: يلابس الفاعل، والمفعول به، والمصدر، والزمان، والمكان، والمسبب له، فإسناده إلى الفاعل حقيقة، وقد يسند إلى هذه الأشياء على طريق المجاز المسمى استعارة، وذلك لمضاهاتها للفاعل فى ملابسة الفعل، كما يضاهى الرجل الأسد فى جراءته فيستعار له اسمه، فيقال فى المفعول به: عيشة راضية وماء دافق، وفى عكسه سيل مفعم، وفى المصدر شعر شاعر... فالشيطان هو الخاتم فى الحقيقة أو الكافر، إلا أن الله سبحانه لما كان هو الذى أقدره ومكنه أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب...»(1).

ولعل مما يلفت النظر فى عبارات كل من عبد القاهر والزمخشرى أن نظرة كل منهما فى هذا الضرب من المجاز لم تكن نظرة تذوقية تحليلية غايتها إبراز القيمة الجمالية للتعبير الفنى بقدر ما كانت نظرة عقلية غايتها تحقيق نسبة الفعل إلى فاعله، فلكل فعل فى حكم العقل فاعله الحقيقى الذى يعد إسناده إليه حقيقة، وإسناده إلى ما سواه (مما يضاهيه أو يلابسه) تأولا أو مجازا، ومعنى ذلك أن تلك النظرة فى هذا المبحث كانت أقرب إلى ميدان علم الكلام منها إلى ميدان البحث البلاغى، فكل ما يشغل الزمخشرى من النظر فى الآية الكريمة السابقة هو إثبات أن الله عز وجل ليس الفاعل الحقيقى للختم، وأنه جل شأنه يتعالى عن فعل القبيح، فإسناد فعل الختم إليه هو على سبيل المجاز؛ لأن فهم هذا الإسناد على ظاهره مما يمس أصلا من أصول المعتزلة الذين يعد الزمخشرى واحدا من أعلامهم.

وعلى أساس تلك النظرة سارت نظرات السكاكى ومن تابعه من البلاغيين فى صور هذا المجاز الإسنادى، فلم يكن البحث فى تلك الصور لديهم سوى بحث عن «الفاعل الحقيقى» للفعل باعتبار أن إسناد الفعل لذلك الفاعل هو الإسناد الحقيقى أو الأصل الذى يعد كل إسناد سواه فرعا عليه وعدولا عنه، وقد بلغ السكاكى فى هذا الصدد حدا لم يبلغه عبد القاهر، فعبد القاهر يعترف بأن من صور المجاز الإسنادى ما لا يمكن فيه تقدير فاعل للفعل سوى ما أسند إليه. يقول:

«إنه لا يمكنك أن تثبت للفعل فى قولك «أقدمنى بلدك حق لى على إنسان» فاعلا سوى الحق، وكذلك لا تستطيع فى قوله:

وصيَّرنى هواك وبى ... لحينى يضرب المثل

وقوله:

يزيدك وجهه حسنا ... إذا ما زدته نظرا

---

(1) الكشاف جـ 1 ص 28.

أن تزعم أن لصيرنى فاعلا قد نقل عنه... ولا تستطيع كذلك أن تقدر ليزيد فى قوله يزيدك وجهه فاعلا غيرالوجه..»[1].

أما السكاكى فإنه قد تناول تلك الأمثلة بعينها وحاول (فيما يشبه أن يكون تعقيبا على عبد القاهر) أن يقدر الفاعل الحقيقى فى كل منها، مبررا ذلك بأن «المجاز لا يتحقق أيا كان بدون حقيقة لامتناع تحقق فرع من غير أصل» فالفاعل فى المثال الأول هو «نفسى» والتقدير: أقدمتنى نفسى لأجل حق لى على فلان، والفاعل فى البيتين هوالله عز وجل، والتقدير فى الأول: صيرنى الله فى هواك، وفى الثانى يزيدك الله حسنا فى وجهه[2].

على أن السكاكى قد صرح فى أثناء محاولته هذه بتصريح له دلالته على ما نحن بصدد إثباته، فهو يقول: «وتمام تحقيق هذا المعنى يستدعى نوعا من العلوم غير نوع علم البيان فليقتنع بهذا القدر»، فلهذا التصريح دلالته على أن السكاكى - على الرغم من انسياقه فى تيار البحث عن الفاعل الحقيقى فى صور هذا المجاز، ثم محاولته استيفاءها فى كل تلك الصور - كان يحس بأن هذا البحث ليس أصيلا فى ميدان البحث البلاغى الذى هو بحث تذوقى فى جماليات اللغة، ولعل علم الكلام كان أهم تلك العلوم التى يشير إليها السكاكى فى تلك العبارة، ذلك العلم الذى بسط ظلاله على كثير من مباحث البلاغة العربية بعامة، وعلى مبحث الحقيقة والمجاز العقليين بخاصة.

على أن البحث عن «الفاعل الحقيقى» لم يكن هوالمحور الوحيد الذى دارت حوله نظرات البلاغيين فى هذا المبحث، بل لقد كان هناك محور كلامى آخر يتمثل فى إصرارهم على ربط هذا المجاز بعقيدة المتكلم، يتجلى ذلك فى قول عبد القاهر:

«اعلم أنه لا يصح أن يكون قول الكفار: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ﴾ من باب التأويل والمجاز وأن يكون الإنكار عليهم من جهة ظاهر اللفظ، وأن فيه إيهاما للخطأ، كيف وقد قال تعالى بعقب الحكاية عنهم:﴿وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الجاثية]، والمتجوز أوالمخطئ فى العبارة لا يوصف بالظن»[3].

فإسناد الإهلاك إلى الدهر فى نظر عبد القاهر (مع أنه يندرج فى حد المجاز عنده) ليس من المجاز فى العبارة القرآنية، وذلك نظرا لأن قائلى تلك العبارة هم الدهريون

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢٩ - ٢٣٠.
(٢) انظر: مفتاح العلوم ص ١٦٨، وكذا: الإيضاح ص ٢٠ - ٢١.
(٣) أسرار البلاغة ص ٣١٩

الذى يدينون بمعنى هذا الإسناد، وينطقون به عن عقيدة، ومغزى ذلك أن تلك العبارة بعينها لو وردت على لسان مؤمن لكانت مجازا عقليا، واقتضى الأمر البحث عن وجه التأول وفقا لاعتقاد من ينطق بها، وأن الصورة الواحدة تظل صورة «محايدة» تستوى نسبتها إلى الحقيقة أوالمجاز ما لم نكن على وعى بعقيدة قائلها[1].

وقد تابع السكاكى عبد القاهر فى تلك النظرة التى تربط هذا الضرب من المجاز بعقيدة المتكلم، ويتجلى ذلك فى التعريف الذى ارتضاه له، فهو عنده:

«الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه بضرب من التأول إفادة للخلاف لا بوساطة وضع» ثم يقول فى تحليل هذا التعريف:

«وإنما قلت: خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه دون أن أقول خلاف ما عند العقل لئلا يمتنع طرده بما إذا قال الدهرى عن اعتقاد جهل أو جاهل غيره: أنبت الربيع البقل رائيا إنبات البقل من الربيع، فإنه لا يسمى لذلك مجازا، وإن كان بخلاف العقل فى نفس الأمر؛ ولذلك لا تراهم يحملون نحو:

أشاب الصغير وأفنى الكبير كر الغداة ومر العشى

على المجاز مالم يعلموا أو يغلب على ظنهم أن قائله ما قاله عن اعتقاد»[2].

لم يكن البحث فى هذا الضرب من المجاز - إذن - بحثا فى فنية اللغة، بل بحثا فى قضية العقيدة، فالحكم بمجازية الإسناد فى عبارة ما لا يرتد إلى الإحساس بطرافته أوالدهشة المثيرة للإعجاب إزاءه (أى إلى المعيار الذى ارتضاه البلاغيون للمجاز اللغوى)، بل يرتد إلى العلم بهوية قائله، وسلوكياته، والمذهب الذى يدين به، وما إلى ذلك من قيم أو معايير تتعلق بالقائل، وليس منها - بطبيعة الحال - تجربته الخاصة أو إحساسه المتفرد بما يقول.

ولعلنا فى ضوء ما تقدم لا نغالى إذا قلنا: إن عبد القاهر الجرجانى الذى كان أول من أطال فى بحث المجاز العقلى، والذى صرح بأنه «كنز من كنوز البلاغة، ومادة الشاعر المفلق، والكاتب البليغ فى الإبداع والإحسان، والاتساع فى طرق البيان[3] - أقول: إنه لم يكن فى كل ذلك ناقدا أو بلاغيا بقدر ما كان متكلما مدفوعا بوازع من العقيدة إلى تبرير هذا الضرب من الإسناد، والإشادة بصوره، لورود كثير منها فى كتاب الله، قمة البلاغة وآية البيان.

(١) انظر: د. عبدالواحد علام/ قضايا ومواقف فى التراث البلاغى ص ١٠١ مكتبة الشباب سنة ١٩٧٩م.

(٢) مفتاح العلوم ص ١٦٦، وانظرالإيضاح ص ١٦.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

ونستطيع فى نهاية هذا المبحث أن نجمل نتيجتين هما:

أولا: أن كلا من الاستعارة والتمثيل والكناية والمجاز العقلى هى - فى نظر البلاغيين - صورة فنية تتمثل فنيتها فى انحرافها عن أصل نمطى (أى دلالة مجردة على أصل معناها)، وأن وظيفة الأصول النمطية فى هذا التصور (الحقيقة - الدلالة المجردة من التمثيل - التصريح - الحقيقة العقلية) هى أن كلا منها يمثل الدرجة الدنيا من الدلالة على المعنى المستفاد من صورته، ومن ثم فإن قيمة تلك الصورة لا تتجلى - عند التحليل - إلا بالموازنة به والقياس إليه.

ثانيا: أن كل صورة من تلك الصور فى ضوء فكرة الانحراف لم تكن فى نظر البلاغيين وسيلة خلق وإبداع للمعنى، بل وسيلة من وسائل إبرازه وإخراجه فى شكل تعبيرى له تأثيره الفنى فى المتلقى، بعبارة أخرى: إن المعنى البلاغى فى إطار الصورة هو - فى أساسه - المعنى فى مقابلها الحرفى، غير أنها تضيف إليه ما يثريه ويكسبه من الخصوصيات ما يوقعه فى نفس المتلقى إيقاعا فنيا خاصا لا يتحقق له فى هذا المقابل.

* * *

ثانيا - حسن التخير النحوى:

المعيار الثانى من معايير فنية الصورة فى نظر البلاغيين هو التخير، فالصورة الفنية هى تلك التى اختيرت عناصرها الإفرادية، واختير نسقها الخاص الذى تترتب فيه تلك العناصر، ويحتل كل منها موضعه الأخص به بحيث يكون لها بهذا الاختيار من القيمة ما لا يتوافر فى صور أو بدائل أخرى (مفترضة) تشترك معها فى أصل معناها، فاللغة الفنية فى ضوء هذا المعيار هى لغة خاصة متفردة أو هى لغة فوق اللغة يقع عليها الشاعر بحسه المرهف، وطبعه المواتى، وبصره الدقيق بطاقات اللغة وإمكاناتها - يقول عبد القاهر فى تأصيله النظرى لهذا المعيار:

«لا فضيلة حتى ترى فى الأمر مصنعا، وحتى تجد إلى التخير سبيلا، وحتى تكون قد استدركت صوابا»(1).

فالتخير فى نظر عبد القاهر هو وسيلة جوهرية من وسائل ارتقاء الصورة وتمايزها - فنيا - من بدائلها من الصور التى تفترض إزاءها - عند التحليل - لاشتراكها معها فى أصل المعنى، فإذا كان فى الصورة الفنية من المزايا الدلالية والخصوصيات مالا يتحقق فى سواها فإن السر فى ذلك يرجع - فيما يرى عبد القاهر - إلى الدقة فى اختيار الألفاظ من جهة، واختيار الترتيب أوالنسق الذى تنتظم به تلك الألفاظ من جهة أخرى.

أما قيمة الدقة فى اختيار الألفاظ فهى ما يبرزها تصريح عبد القاهر بأن اللفظ لا يوصف بالبلاغة أوالفصاحة أو البراعة أو ما إلى ذلك من صفات إلا إذا اتصف بحسن دلالته على معناه، ولا وجه لذلك كما يقول: «غير أن يؤتى المعنى من الجهة التى هى أصح لتأديته، ويختار له اللفظ الذى هو أخص به وأكشف عنه، وأتم له، وأحرى بأن يكسبه نبلا، ويظهر فيه مزية...»(2).

وأما ترتيب الألفاظ أو تنسيقها فى العبارة الفنية فإنهما لا يتصوران - فى نظر عبد القاهر - دون الاختيار الدقيق الذى يحتل به كل منها موضعه الأكثر ملاءمة له، بحيث تتآزر جميعا فى تجسيد تجربة الشاعر، والإيحاء بغرضه الفنى الخاص. يقول:

«إنه لا يكون الإتيان بالأشياء بعضها فى أثر بعض على التوالى نسقا وترتيبا حتى تكون الأشياء مختلفة فى أنفسها، ثم يكون للذى يجيء بها مضموما بعضها إلى بعض غرض فيها ومقصود لا يتم ذلك الغرض وذاك المقصود إلا بأن يتخير لها مواضع فيجعل هذا أولا وذاك ثانيا...»(3).

---

(1) دلائل الإعجاز ص ٧٧. وجدير بالذكر أن مصطلح الصواب الذى يقترن بمصطلحى الصنعة والتخير فى هذا النص لا يعنى أن لمجرد الصواب النحوى قيمة فنية، وهذا ما صرح به عبد القاهر حيث يقول عقب النص السابق: «فليس درك صواب دركا فيما نحن فيه حتى يشرف موضعه ويصعب الوصول إليه، وكذلك لا يكون ترك خطأ تركا حتى يحتاج فى التحفظ منه إلى لطف نظر وفضل روية».

(2) السابق ص ٣٥. (3) السابق ص ٣٦٤.

والأمر اللافت للنظر هو أنه على الرغم من إشادة عبدالقاهر بقيمة التخير فى ألفاظ الصورة وفى طريقة نظمها، أى فى الدلالتين الإفرادية والنحوية فى إطارها فإن تركيزه فى تطبيق هذا المعيار كان على الجانب الثانى من هذين الجانبين فحسب، فالتخير النحوى (وهو العنوان الذى وضعناه لهذا المبحث) قد شغل حيزا كبيرا من اهتمام عبدالقاهر فى «دلائل الإعجاز»، ولعل مرجع ذلك هو احتفاؤه فى هذا الكتاب بتأصيل فكرة النظم، فكأنه كان يؤمن بأن النظم لا يرتقى فى درجات الفنية إلا عن طريق حسن التخير فى وجوه التعلق، أو توخى معانى النحو بين معانى الكلم.

ولعل من الجدير بالذكر فى هذا المقام أن تطبيق معيار التخير على معانى النحو قد قام - لدى عبد القاهر - على أساس تلك الخاصية التى يتسم بها المعنى النحوى، والتى أوضحناها فى الباب الأول من هذا المبحث، وهى أن هذا المعنى يتسم بالتعدد والاحتمال، وأن تعدد المبانى إزاء المعنى الواحد لا يكون إلا لما بينهما من «فروق» أو «وجوه» فى دلالتها عليه، فعلى أساس تلك الخاصية كانت الدلالة النحوية ميدانا للتخير فى نظر عبد القاهر، فالنظم لا يكون نظما فنيا إلا إذا قام على أساس من وعى الناظم بالفروق أوالوجوه فى تلك الدلالة بحيث يتخير من مبانى النحو وصيغه ما هو أدق تأدية وأكثر ملاءمة لغرضه الفنى الخاص - يقول عبد القاهر:

«ليس الفضل للعلم بأن الواو للجمع، والفاء للتعقيب بغير تراخ، وثم له بشرط التراخى وإن لكذا وإذا لكذا، ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت وألفت رسالة أن تحسن التخير، وأن تعرف لكل من ذلك موضعه...»(1).

إن معانى النحو فى ذاتها لا مزية فيها فى نظر عبد القاهر، فهى بمثابة الأصباغ التى لا يتعلق إبداع المصور بها فى ذاتها، بل بدقته فى اختيارها، وطريقته فى مزجها، وتوزيعها فى كثافات وأبعاد خاصة، هذا ما يقرره عبد القاهر حيث يقول:

«فكلما أنك ترى الرجل قد تهدَّى فى الأصباغ التى عمل منها الصور والنقش فى ثوبه الذى نسج إلى ضرب من التخير والتدبر فى أنفس الأصباغ وفى مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجه لها وترتيبه إياها إلى ما لم يتهد إليه صاحبه، فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب، وصورته أغرب، كذلك حال الشاعر والشاعر فى توخيهما معانى النحو ووجوهه التى علمت أنها محصول النظم..»(2).

ولعل من المناسب فى هذا المقام أن نلاحظ أن موازنة عبد القاهر بين «اللفظ» و«النظم» لم تكن - فيما يبدو لنا - إلا موازنة بين المزية الفنية التى تنبثق عن كل منهما فى الصورة الفنية، فمزية اللفظ تتمثل - فى كثير من الأحيان - فى التجوز أو الانحراف فى دلالته، أما مزية النظم فإنها تتمثل فى دقة التخير بين وجوه النحو وفروقه، وقد كان عبدالقاهر يحس باحتفاء كثير من سابقيه ومعاصريه (ممن أسماهم أصحاب اللفظ) بقيمة

(1) السابق ص ١٩٣.   (2) السابق ص ٧٠.

الانحراف، وغفلتهم أو إغضائهم عن قيمة التخير، ومن ثم كان تركيزه على تلك القيمة الأخيرة كي يثبت لهؤلاء أن الانحراف وإن كانت له قيمته فإن الوقوف عنده أوالاقتصار عليه فحسب غالبا ما يؤدى إلى القصور عن استشفاف ثراء التعبير الفنى، والإحساس بما يحفل به من قيم جمالية.

يقول عبد القاهر:

«وجملة الأمر أن ههنا كلاما حسنه للفظ دون النظم، وآخر حسنه للنظم دون اللفظ وثالثا فرى الحسن من الجهتين، ووجبت له المزية بكلا الأمرين، والإشكال فى هذا الثالث، وهو الذى لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيه، وتراك قد حفت فيه على النظم فتركته وطمحت ببصرك إلى اللفظ، وقدرت فى حسن كان به وباللفظ أنه للفظ خاصة، وهذا هو الذى أردت حين قلت لك إن فى الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم، والوقوف على حقيقته...»[1].

لقد كان عبد القاهر فى هذا الرأى الذى كرره فى أكثر من موطن مشغولا بقضية الإعجاز القرآنى، فالبلاغة القرآنية فى نظره هى بلاغة نظم، ومعنى ذلك أنه ليس من بين الأساليب القرآنية ما ينتمى إلى النمط الأول من أنماط الكلام التى يحددها فى النص السابق، وهو ما ترجع المزية فيه إلى اللفظ دون النظم، ومؤدى ذلك أن الإعجاز القرآنى فى نظر عبد القاهر لا يتعلق بالصورة المجازية فى ذاتها، وهو رأى صرح به عبد القاهر فى موطن آخر مبررا له بأن الذهاب إلى ذلك يؤدى إلى أن يكون الإعجاز فى آى معدودة فى مواضع من السور الطوال مخصوصة[2] وهو بعينه ما يقرره الباقلانى قبل عبد القاهرحيث يقول:

«لا نجعل الإعجاز متعلقا بهذه الوجوه الخاصة، ووقفا عليها، ومضافا إليها، وإن صح أن تكون هذه الوجوه مؤثرة فى الجملة آخذة بحظها من الحسن والبهجة متى وقعت فى الكلام على غير وجه التكلف..»[3].

فى ظل تلك النظرة التى تؤمن بأن الإعجاز القرآنى هو بالدرجة الأولى إعجاز نظم راح البلاغيون يتناولون بالتحليل كثيرا من الآيات والأساليب القرآنية مركزين فى هذا التحليل (وهذا مايعنينا الآن) على مزايا التخير النحوى فيها، فعلى سبيل المثال لقد وقف كثير من البلاغيين لبيان القيم والمزايا الفنية فى قوله عز وجل:

﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [هود] فكانت تلك القيم والمزايا تدور فى

---

(١) السابق ص ٧٨ - ٧٩ وانظر ص ٣٢٩، ص ٣٤٧.

(٢) انظر: السابق ص ٣٠٠

(٣) أبو بكر الباقلانى/ إعجاز القرآن ص ٣٦ ط. مصطفى البابى الحلبى سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

عمـومها - فى نظرهم - حـول وجوه التخيـر النحوى فيـها، فالنداء والأمر والإضـافة وطبيعة الصيغة والترتيب وما إلى ذلك من مقولات النحو ووظائفه هى - فى إطار تلك الآية - سر المزية ومـناط الإعجاز، والمنهج الذى سـار عليه البـلاغيون فى تحـليل مزية التخير هو (كمـا يتجلى فى تناولهم لتلك الآية) منهج المقارنة[1]، أى بيان القيمة الفنية لاختيار المبانى والصيغ فى التعبـير الفنى عن طريق مقارنة كل منها بنظيره أو نظائره التى كان يمكن لأى منها (مع التجاوز عن المزية) أن يقوم بنفس وظيفته.

يقول السكاكى فى تلك الآية:

«اختير (يا) دون سـائر أخواتها لكونها أكثر فى الاستعـمال، وأنها دالة على بعد المنادى الذى يستدعيـه مقام إظهار العظمة والجبروت، وهو تبعـيد المنادى المؤذن بالتهاون به، ولم يقل: يا أرض بالـكسر لإمـداد التـهـاون، ولـم يقل يا أيتـها الأرض لـقصـد الاختصـار... واختير لفظ (ابلعى) على ابتلعى لكونه أخصـر، ولمجىء خط التجانس بينه وبين «أقلعى» أوفر، وقيل (ماءك) بالإفـراد دون الجمع لما كان فى الجمع من صورة الاستكثـار المتأبى عنها مـقام إظهار الكبـرياء والجبروت، وهو الوجـه فى إفراد الأرض والسمـاء.. وعلى هذا النحو يتابع الـسكاكى بيان المزية فى اختـيار حذف المفـعول من الفعل «ابلعى» دون «أقلعى»، وفى اختيار صيغة الفعل المبنى للمعلوم فى الفعل «غيض» وإيثارها على «غيّض» بالتشديد، وفى إضـمـار فاعل الفعل «استوت» دون ذكره، ثم فى تفضيل «بعدا» عـلى ليبعدوا.[2] وهكذا ينصـب تحليل المزايا فى الآية الكـريمـة على مكوناتها النحوية، أى على التبرير الفنى لاختيار تلك المكونات وإيثارها دون بدائلها التى تقدر أو تفتـرض إزاءها، والتى لا تنهض بأداء ما تؤديه من وظائف (خاصـة) تتعلق بها المزية فى سياق الآية.

مثل هـذا التحليل يدل دلالة واضـحة على أن الإبداع الفنى هو بالـدرجة الأولى إبداع نحوى، فموجب المزية فى النظم هو الإحساس بقـيمة انتقائه دون نظوم أخرى دالة على أصل معناه، ومغزى ذلك أن التـفاوت فى درجات الفنية بين نظم ونظم أو أسلوب وأسلوب ليس إلا مظهرا للتفاوت بين المبدعـين فى مدى ما لكل منهم من حس باللغة، وبصر بدقائق نظامها، وقدرة على استثمار طاقاتها وإمكاناتها فيما يود الإبداع فيه.

---

(١) يتفق معيار التخير - من حيث هذا المنهج - مع معيار الانحراف، فإذا كانت مزية الانحراف لا تتجلى إلا فى ضوء مقارنة الصورة المجـازية بالحقيقة أوالصورة النمطية الدالة على أصل معناها فـإن مزية التخير لا تتجلى إلا عن طريق مقارنة المبنى النحوى المختار بمبنى آخر (مفترض) يتفق معه فى وظيفته ويتجرد دونه عن المزية.

(٢) انظر مفتاح العلوم ص ١٧٧ - ١٧٨، وكذا: دلائل الإعجاز ص ٣٧، الكشاف جـ ٢ ص ٤٠٥.

ولعله ليس من قبيل التعسف أن نرى فى تلك النظرة تشابها مع نظرة بعض علماء الأسلوب المعاصرين الذين ينظرون إليه باعتباره وسيلة من وسائل استغلال طاقات اللغة وإمكاناتها المتاحة للتعبير، ويعرفونه - من ثم - بأنه:

«اختيار أو انتقاء يقوم به المنشئ لسمات لغوية بغرض التعبير عن موقف معين، يدل هذا الاختيار أو الانتقاء على إيثار المنشئ وتفضيله لهذه السمات على سمات أخرى بديلة»[1].

حقيقة إن هؤلاء الأسلوبيين قد نفذوا من خلال تلك النظرة إلى غايات لم تدر بخلد البلاغيين (كتحديد أسلوب أديب معين عن طريق تعرّف مجموعة اختياراته الأسلوبية مثلا)- ولكن يبقى من وجوه التشابه بين النظرتين أن الأسلوب الفنى فيهما هو قائمة من الاختيارات، وأن منهج المقارنة الذى سار عليه البلاغيون فى بيان مزية التخير النحوى يتشابه مع المنهج الذى سار عليه هؤلاء الأسلوبيون فى تحليل الأساليب. فلقد تبنى كثير من هؤلاء - على سبيل المثال - نظرية «النحو التحويلى» - تلك التى تميز فى التعبير اللغوى بين مستويين: المستوى الظاهرى أو البنية السطحية، والمستوى الباطنى أوالبنية العميقة، ومن ثم كان المنهج الذى ساروا عليه فى تمييز الأساليب هوالمنهج التحويلى، أى مقارنة الأسلوب المعين بأساليب أخرى مقدرة أو محولة تختلف معه فى البنية السطحية، وتتبادل معه الدلالة على أصل معناه.

يقول رتشاردز أوهمان أحد رواد هذا الاتجاه:

«هناك ثلاث خصائص على أقل تقدير تجعل النظرية التحويلية أكثر صلاحية من غيرها من المناهج للتعامل مع أسلوب النص الأدبى ووصفه وصفا موضوعيا، وأولى هذه الخصائص أن الكثير من التحويلات ذو طابع اختيارى، بمعنى أن التركيب المعطى يمكن تحويله إلى تراكيب متعددة على «مستوى السطح» دون تغيير هام فى المعنى الدلالى لهذا التركيب، ومن هذه التحويلات التحويلات التى تعيد تنظيم المستوى السطحى، وتحويلات التضام، وتحويلات الإضافة، وتحويلات الحذف، ولذلك يمكن للنحو التوليدى أن يولد الكثير من التراكيب التى تعنى نفس الشىء، فتمثل بدائل على مستوى الدراسة الأسلوبية، وثانية هذه الخصائص أن هذه التحويلات تغير فى الحقيقة جانبا فحسب من البناء التركيبى ولكنها تترك جانبه الأكبر دون تغيير يذكر، ولا شك أن هذه الميزة للتحويلات تفسر إمكانية تحول مجموع التراكيب إلى بدائل تتمايز من حيث الظاهر ولكنها تظل وسائل مختلفة لقضية أصلية واحدة...»[2].

---

(١) انظر: د. سعد مصلوح/ الأسلوب ص ٢٣ دارالبحوث العلمية سنة ١٩٨٠م.

(٢) انظر: د. محمود عياد/ الأسلوبية الحديثة، مقال مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثانى ص ١٢٨ سنة ١٩٨١م، وكذا د. عبد الحكيم راضى: نظرية اللغة فى النقد العربى ص ٤٩٤ - ٤٩٥ مكتبة الخانجى سنة ١٩٨٠م.

هذا المنهج التحويلى فى دراسة الأسلوب يتشابه إلى حد كبير - فيما نرى - مع المنهج الذى سار عليه البلاغيون فى تحليلهم للأساليب الفنية وإبرازهم للمزايا المنبثقة عن وجوه التخير النحوى فيها، وحسبنا أن نشير فى دعم ذلك إلى تحليلهم للتعبير القرآنى ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] - يقول عبد القاهر مبينا السر فى بلاغة هذا التعبير فى نظره: «ليست هذه المزية الجليلة، وهذه الروعة التى تدخل على النفوس عند هذا الكلام لمجرد الاستعارة، ولكن لأن يسلك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى الشىء وهو لما هو من سببه فيرفع به ما يسند إليه، ويؤتى بالذى الفعل له فى المعنى منصوبا بعده... يبين لك أن الشرف كان لأن سلك فيه هذا المسلك، وتوخى به هذا المذهب أن تدع هذا الطريق فيه، وتأخذ اللفظ فتسنده إلى الشيب صريحا فتقول اشتعل شيب الرأس، والشيب فى الرأس، ثم تنظر هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة، وهل ترى الروعة التى كنت تراها؟...»(1).

فعبد القاهر إذ يقرر أن المزية فى العبارة الكريمة لا ترجع إلى مجرد استعارة الاشتعال للشيب فيها، بل إلى صورة التركيب النحوى الذى جاءت عليه إنما يستدل على ذلك بافتراض صورتين تقديريتين أو تحويليتين لهذا التركيب تتفقان معه فى تلك الاستعارة، ويؤدى كل منهما أصل معناه وهو إثبات الشيب للرأس كى يتضح عن طريق المقارنة بين الصور الثلاث كيف تقتصر المزية على الصورة الأصلية المنتقاة.

وقد أفاض السكاكى فى ذكر الصور التحويلية للعبارة السابقة، ودرجها فى نسق تصاعدى ترتفع معه شأن المزية حتى تبلغ ذروتها فى الصورة القرآنية:

فالأصل أو الحقيقة فى هذا التعبير - كما يقرر السكاكى - هى «شاب رأسى»، ثم تركت تلك الحقيقة إلى أبلغ منها فحصل: اشتعل شيب رأسى، ثم تركت إلى أبلغ وهى: اشتعل رأسى شيبا، وكونها أبلغ من جهات: إحداها: إسناد الاشتعال إلى الرأس لإفادة شمول الاشتعال الرأس؛ إذ وزان اشتعل شيب رأسى واشتعل رأسى شيبا وزان اشتعل النار فى بيتى واشتعل بيتى نارا والفرق نيِّر، وثانيتها: الإجمال والتفصيل فى طريق التمييز، وثالثتها: تنكير شيبا لإفادة المبالغة، ثم ترك اشتعل رأسى شيبا لتوخى مزيد التقرير إلى اشتعل الرأس منى شيبا على نحو وهن العظم منى، ثم ترك لفظ منى لقرينة عطف واشتعل الرأس على وهن العظم منى لمزية مزيد التقرير، وهى إيهام حوالة تأدية مفهومة على العقل دون اللفظ»(2).

---

(1) دلائل الإعجاز ص ٩٧ - ٨٠.

(2) مفتاح العلوم ص ١٢٤.

وأيا ما كانت النظـرة إلى طبيعة تلك المزايا التى يستخرجها كل من عـبد القاهر والسكاكى فى الآية الكريمة فإن الذى يعنينا هو اعتمـادهما فى استنباطها على المقارنات التحويلية من جهة، وأن التحويلات أو التقديرات التى افترضاها هى تحويلات وتقديرات نحوية تدور حـول الحذف أوالإضـافة أوتغيـير الترتـيب فى المكونات النحوية للتـركيب الأصلى من جهة ثانية، وأنها جميـعا تتفق مع هذا التركيب فى الدلالة على أصل معناه من جهة ثالثة، وهذا كله مما يدعم فى نظرنا ذلك التشابه الذى نراه.

والتـساؤل الذى يطرح نفـسه فى ضـوء مـا تقدم هو: إلى أى حـد ترتبط المزية بالتخير فى مباحث علم المعانى- تلك المـباحث التى تدور فى عمومها حول بحث المزية فى معانى النحو؟

لقد رأينا فى الفـصل السابق تصريح عبد القـاهر بأن مزية الأسلوب لا تكون إلا «إذا احتمل فى ظاهر الحال غير الوجه الذى جـاء عليه وجها آخر، ثم رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذى جاء عليه حسنا وقبولا يعدمهما إذا أنت تركته إلى الثانى»، وهـو تصريح له دلالته الـواضحة على الربط الـوثيق بين المزية والاختـيار فى نظره، فاحتمال التركيب وجها آخر أو وجوها أخرى غير ما جاء عليه إنما يعنى أنه منتقى من بين عدة بدائل لاختصاصه دونها بالمزية، وعلى النقيض من ذلك فإن الأسلوب الذى لا يحتمل إلا الوجه الذى ورد عليه إنما يفتقد المزية؛ لأن ذلك يعنى أنه أسلوب (حتمى) لا بديل عنه فى أداء معناه، أى أن هذا المعنى يـنعدم (ولا يفتقد المزيـة فحسب) إزاء أى تحول عنه أو تحويل فيه، الأمر الذى يعنى انحداره من درجة الصواب إلى هوة الخطأ.

وقد سبق أن رأينا أن أسلوبى «القصر» و «الفصل والوصل» (فى إطار معالجة البلاغيين لهمـا) ينتميـان إلى تلك الأساليب الحتـمية، وأن دافع عبـد القاهر الجرجـانى إلى بحثهـما هو إحســاسه بدقة الفـروق النحوية فـيهمـا، الأمر الذى يجـعلهما أكـثر من سواهمـا مظنة اللبس والخطأ عند الفهم أوالاستـعمال، وقد أشرنا عند تنـاولنا لهذين المبحثين إلى أن بقـية الأساليب التى بحـثها عـبد القـاهر (متـعلقة بمعـانى النحو) لا تنتـمى جميـعهـا إلى الأسـاليب المتخـيرة أوالمحتملة ذات المزية، بل إن من بينها ما بحثه على مسـتوى المزية فحسب، ومنها ما بحثه على مستوى الصحة والمزية، وهنا نشير إلى أن هذا النوع الثانى ينطبق فى نظرنا على بحثه لأساليب «التقديم والتأخير».

ولكى ندعم هذا الذى نراه نود الوقـوف قليلا إزاء أساليب التـقديم التى عالجـها عبـد القاهر - فى نظرنا - على مـستـوى الصحة أوالحـتمـية مرجـئين النظر فى بحـثه

لأسلوب التقديم على مستوى المزية أوالتخير إلى النقطة التالية التى سوف نعالج فيها «مجالات التخير».

ونود - أولا - أن نورد بعض النصوص[1] التى تعكس طبيعة نظرة عبد القاهر فى هذا النمط من أساليب التقديم:

يقول فى الاستفهام بالهمزة:

* «إن موضع الكلام على أنك إذا قلت: أفعلت؟ فبدأت بالفعل كان الشك فى الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده، وإذا قلت: أأنت فعلت؟ فبدأت بالاسم كان الشك فى الفاعل من هو..».

* «هذا الذى ذكرت لك فى الهمزة وهى للاستفهام قائم فيها إذا كانت هى للتقرير، فإذا قلت: أأنت فعلت ذاك؟ كان غرضك أن تقرره بأنه الفاعل... فإنه إذا قال: أفعلت؟ فهو يقرره بالفعل من غير أن يردده بينه وبين غيره».

* «وإذ قد عرفت هذه المسائل فى الاستفهام فهذه مسائل فى النفى: إذا قلت: ما فعلت كنت نفيت عنك فعلا لم يثبت أنه مفعول، وإذا قلت: ما أنا فعلت كنت نفيت عنك فعلا ثبت أنه مفعول».

* «واعلم أن هذا الذى بان لك فى الاستفهام والنفى من المعنى فى التقديم قائم مثله فى الخبر المثبت، فإذا عمدت إلى الذى أردت أن تحدث عنه بفعل فقدمت ذكره ثم بنيت الفعل عليه، فقلت زيد قد فعل وأنا فعلت وأنت فعلت اقتضى ذلك أن يكون القصد إلى الفاعل.

* «ومما يرى تقديم الاسم فيه كاللازم «مثل» و«غير» فى نحو قوله:

مثلك يثنى المزن عن صوبه ويسترد الدمع عن غربه

إن تأمل أساليب التقديم التى عرضها عبد القاهر فى تلك النصوص، يلفت النظر إلى عدة ملاحظات:

(أ): أن كل تركيب من تلك التراكيب التى يصفها عبد القاهر فى تلك النصوص هو تركيب لا بديل عنه فى معناه، فحين يتقدم الفعل على الاسم - مثلا- فى أفعلت نكون إزاء معنى هو «الشك فى الفعل»، فإذا ما حدث تحول فى

---

(١) دلائل الإعجاز: والصفحات على التوالى: ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٦ - ٩٩ - ١٠٦.
(٢) السابق ص ٨٧.

هذا التركيب فتقدم الاسم على الفعل كنا إزاء معنى آخر جديد هو «الشك فى الفاعل»، أى أن كل أسلوب من الأساليب التى حددها عبد القاهر فى هذا الموطن إنما هو مبنى واحد إزاء معنى واحد، ومقتضى ذلك أن تلك الأساليب هى - فى نظر عبد القاهر - أساليب حتمية أو (لا تحتمل إلا الوجه الذى وردت عليه)، ولعل تلك الحتمية هى ما عناها حين صدر بحثه لتلك الأساليب بقوله: «وهذه مسائل لا يستطيع أحد أن يمتنع من التفرقة بين تقديم ما قدم فيها وترك تقديمه»[1].

(ب): أن نظرة عبد القاهر فى الفروق بين تلك الأساليب لم تكد تتجاوز نطاق النظر النحوى البحت، أعنى أن غايته من تحديدها لم تكن سوى تحقيق مستوى الصحة النحوية فحسب، وأن عنايته بها إنما نبعت من إحساسه بدقتها وشدة التقارب بينها مما يجعلها مظنة اللبس أوالخطأ النحوى، ولعل مما يدعم ذلك كثرة دوران مصطلحات الصحة والخطأ والاستقامة وما إلى ذلك على لسان عبد القاهر فى أثناء تحديده لتلك الفروق، وحسبنا أن نشير إلى مثل قوله:

«إنك تقول: أقلت شعرا قط؟ أرأيت اليوم إنسانا؟ فيكون كلاما مستقيما ولو قلت: أأنت قلت شعرا قط؟ أأنت رأيت إنسانا؟ أخطأت..»[2].

أو قوله: «تقول: ما ضربت إلا زيدا فيكون كلاما مستقيما، ولو قلت: ما أنا ضربت إلا زيدا كان لغوا من القول»[3].

لقد حاول أحد الباحثين المعاصرين الإجابة عن تساؤل مؤداه: هل للنظم قوانين تطَّرد؟ وانتهى إلى أن النظم لا يعرف القوانين المطردة التى هى على غرار قوانين النحو، وأن ماورد فى حديث عبد القاهر من تلك القوانين المطردة لم يرد على أنه من قوانين النظم، وإنما لشبه بينه وبينها فى الدقة والخفاء، وضرب أمثله لهذه القوانين المطردة بتلك الأساليب التى نحن بصددها فى مبحث التقديم لدى عبد القاهر، ثم يقرر أن الخصائص التى تدل عليها تلك الأساليب ليست من جنس المزايا الفنية بل هى «نوع من الدلالة الأصلية التى يرجع الأمر فيها إلى الصواب والخطأ لا إلى الحسن والقبح، وأنها ليست

(١) السابق ص ٨٧
(٢) السابق ص ٨٨.
(٣) السابق ص ٩٨.

من جنس الافتنان فى الصناعة التى يهتدى إليها صانع دون صانع، إنها من قواعد النحو التى لا بد منها فى أداء المعانى الأولية التى يقصدها المتكلم فى عبارته أمرها كأمر أداة الاستثناء التى نأتى بها حين نريد إخراج مابعدها من حكم ما قبلها فى أننا إذا لم نفعل ذلك أخطأنا فى الأداء»[1].

ونحن نوافق الباحث على ما يراه من أن اطراد القوانين فى تلك الأساليب هو اطراد نحوى فى مستوى الصحة أوالخطأ لا فى مستوى الحسن أوالقبح، ولكنا نتوقف فى قبول إخراجها من دائرة النظم، فنظرية النظم فيما نرى لم تكن خالصة للمستوى الفنى من اللغة لدى عبد القاهر، بل إن النظم لديه - كما أسلفنا القول - يكون فنيا بلاغيا تارة، ونمطيا مجردا كما فى تلك الأساليب تارة أخرى.

(جـ): لقد درج عبد القاهر على أن يصدر نظرته فى كل نمط من أنماط الفروق التى ذكرها فى هذا الصدد بالتمثيل له بقوالب أو صيغ شكلية مجردة لا مضمون لها، فصيغ: «أفعلت» و «أأنت فعلت» و «ما فعلت» وما إلى ذلك إنما هى صيغ وبنيات مجردة ذات معان وظيفية فحسب، أى أنها صالحة لأن تشغل بأى مادة معجمية لتؤدى نفس الوظيفة، ولهذا المسلك دلالته على إحساس عبد القاهر بأن تلك الفروق ليست فروقا فنية، بل هى فروق بين نماذج نحوية وظيفية تنتمى إلى نحو اللغة ونظامها العام[2].

(د): يكاد ينعدم التحليل الفنى لدى عبد القاهر فى بحثه لتلك الأساليب، فالأمثلة التى يعرضها فى ثنايا هذا البحث هى إما أمثلة نثرية تقريرية لا فنية فيها ولا جمال، وإما نماذج فنية نحس عند تأمل نظرته إليها أن غايته لم تكن هى التذوق أو التحليل الفنى بقدر ما كانت الاستشهاد بها على ما يصفه من فروق دقيقة بين تلك القوانين النحوية، فهو إذ يقرر أن تقديم الاسم على الفعل فى أسلوب الاستفهام يفيد التقرير بالفاعل لا بالفعل، يقول مستدلا على ذلك:

---

(1) انظر: د. محمد نايل/ نظرية العلاقات أو النظم ص ٦٢ وما بعدها. دار الطباعة المحمدية بالقاهرة ١٣٨٣ هـ/ ١٩٧٤م.

(2) يقول أحد علماء اللغة المعاصرين: «إن نحو أى لغة من اللغات يتكون من الوسائل التى تحدد المعانى الخاصة بالبنية اللغوية، ومعانى البنية اللغوية هى تلك المعانى التى تحملها نماذج من الترتيب واختيار الأقسام الشكلية فى مقابل المعانى القاموسية. انظر د. محمود السعران: علم اللغة. مقدمة للقارئ العربى ص ٢٥ دارالمعارف سنة ١٩٦٢.

«يبين ذلك قوله تعالى حكاية عن قول نمرود: ﴿...أأنتَ فَعَلْتَ هَذَا بآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿٦٢﴾﴾ [الأنبياء] لا شبهة فى أنهم لم يقولوا ذلك له عليه السلام وهم يريدون أن يقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان ولكن أن يقر بأنه منه كان، وقد أشاروا له إلى الفعل فى قولهم ﴿...أأنتَ فَعَلْتَ هَذَا﴾ وقال هو عليه السلام فى الجواب بل فعله كبيرهم هذا، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب فعلت أو لم أفعل»[1].

وحين يورد قول الشاعر:

وما أنا أسقمت جسمى به ... ولا أنا أضرمت فى القلب نارا

ينحصر تعليقه عليه فى قوله: «المعنى كما لا يخفى على أن السقم ثابت موجود وليس القصد بالنفى إليه، ولكن إلى أن يكون هو الجالب له»[2].

فإذا أضفنا إلى ذلك انعدام مصطلحات الهزة والأريحية والطرب والمزية لدى عبد القاهر فى تعليقه على تلك النماذج أدركنا طبيعة الغاية التى كان يهدف إليها من النظر فى هذا النمط من أساليب التقديم.

ولعلنا نستطيع فى ضوء تلك الملاحظات أن نقرر أن عبد القاهر حين نظر فى الأساليب السابقة لم يكن ينظر إليها بوصفها أساليب فنية ذات خصوصية وتفرد، بل بوصفها قوانين نحوية يتحتم العمل بمقتضاها، فهى جزء راسخ فى نظام اللغة الذى لا سبيل للزيغ عنه أوالتبديل فيه، ولعل هذا ما عناه عبد القاهر حيث يقرر فى أثناء حديثه عن تقديم «مثل» و «غير» أن «استعمال مثل وغير على هذا السبيل شىء مركوز فى الطباع، وهو جار فى عادة كل قوم»[3].

وإذا لم يكن التقديم فى الأساليب السابقة - كما تناوله عبد القاهر - تقديما فنيا لحتميته واطراده فإن مغزى ذلك أن الارتباط (الذى تساءلنا عنه منذ قليل) بين المزية والتخير هوارتباط وثيق فى نظره، وهذا بدوره يقودنا إلى التساؤل عن المجالات النحوية التى كان التخير فيها قرينا للمزية أو - بعبارة أدق - موجبا لها فى نظر عبد القاهر ومن تابعه من البلاغيين فى إطار نظرتهم فى مباحث علم المعانى؟

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٨٨ - ٨٩.

(٢) السابق ص ٩٧.

(٣) السابق ص ١٠٧.

وليس من غايتنا فى الإجابة عن هذا التساؤل استقصاء مباحث علم المعانى أوالنظرة التفصيلية فى معالجة البلاغيين لأى منها، ولكننا سنكتفى باستعراض أبرز[1] المجالات النحوية التى طبقوا فيها معيار التخير مشيرين على وجه الإجمال إلى المبحث أوالمباحث التى تندرج تحت كل منها، وتلك المجالات هى:

١ - الصيغ.

٢ - الأدوات.

٣ - الرتبة (التقديم والتأخير)

٤ - الذكر والحذف[2].

١ - الصيغ:

لم يهتم البلاغيون بالصيغ أوالقوالب الصرفية فى ذاتها، فتحديد تلك الصيغ وبيان وظائفها وتوضيح الفروق التى تميز بينها فى تأدية تلك الوظائف، كل أولئك أمور قد تكفل بها ونهض بأدائها علم النحو، وإنما اهتموا بالمزايا التى تنبثق عن استثمار تلك الفروق، وتوظيفها فى الأسلوب الفنى، فتأمل تحليلاتهم للأساليب يكشف بوضوح عن أن الصيغة لا تكتسب المزية فى نظرهم إلا إذا كانت هناك صيغة أخرى صالحة لأداء وظيفتها (العامة) من جهة، وقاصرة عن أداة ما تؤديه فى سياقها الخاص من جهة أخرى، ومن ثم كانت المقارنة بين الصيغتين الأصلية (أوالمنتقاة) والبديلة (أو المفترضة) هى المنهج الذى سار عليه البلاغيون فى تحليل مزية الأولى.

---

(١) ميدان التخير النحوى فى نظر البلاغيين كان أعم من تلك المجالات التى سنعرض لها بالتفصيل فى هذا المقام، فهو يشمل مثلا (فوق تلك المجالات) ما يسمى فى علم اللغة المعاصر بمبانى التصريف كالضمائر وعلامات الإفراد والتثنية والجمع والتعريف والتأنيث وما إلى ذلك، فتحليل البلاغيين لتلك المبانى فى اللغة الفنية يدل على أنها مجال خصب من مجالات التخير الموجب للمزية فى نظرهم، ذلك التخير الذى يكون بين ذكر المبنى وعدم ذكره كما هو الحال فى علامة التأنيث أو أداة التعريف (وهى ما سنعرض لها فى مجال الأدوات لتركيز البلاغيين عليها)، أو بالتنويع بين المبانى المتناظرة كالتنويع بين المبانى الدالة على الشخص (الإفراد والتثنية والجمع). والتنويع بين الضمائر كما هوالحال فى مبحث الالتفات، ولم نشأ أن نستقصى القول فى كل ذلك لأن فيما سنعرضه من المجالات ما يكفى فى نظرنا لإثبات ما نحن بصدد إثباته من علاقة المزية فى المعنى النحوى بالتخير.

(٢) سبق أن لاحظنا عند حديثنا عن «معانى النحو» أن هذا المصطلح فى ضوء نظرية النظم لدى عبد القاهر كان يشمل كثيرا من المعانى أوالوظائف الصرفية، ومعنى ذلك أن التخير الذى عناه البلاغيون كان يتعلق بمعانى النحو بهذا المفهوم الشامل لها، ويتضح ذلك فى طبيعة المجالات التى نحن بصددها حيث إن كثيرا منها ينتمى إلى النظام الصرفى فى نظر المعاصرين.

ولعل من أبرز المقارنات فى هذا المجال المقارنة بين صيغتى الفعل والاسم: فلقد كانت تلك المقارنة بين الصيغتين - استنادا لمعيار التخير - مقصورة عليهما حين تقع أى منها فى موقع تصلح له الأخرى، وتنفرد دونها بالمزية فيه، وذلك لكونها أكثر ملاءمة للغرض المسوق من أجله الكلام لخصوصية فى وظيفتها، فحين ينظر عبد القاهر فى قول الأعشى:

لعمرى لقد لاحت عيون كثيرة ... إلى ضوء نار فى يفاع تحرَّق
تشب لمقرورين يصطليانها ... وبات على النار الندى والمحلق

يقول: «.. معلوم أنه لو قيل إلى ضوءنار متحرقة لنبا عنه الطبع، وأنكرته النفس ثم لا يكون ذاك النبو وذاك الإنكار من أجل القافية وأنها تفسد به، بل من أجل أنه لا يشبه الغرض، ولا يليق بالحال...»(1).

وعبد القاهر يورد هذا التعليق فى سياق حديثه عن فروق الخبر (ومصطلح الخبر هنا أعم من مفهومه النحوى) فالفرق بين الإخبار بالفعل والإخبار بالاسم أن صيغة الفعل تفيد تجدد المعنى المثبت بها شيئا بعد شىء، أما صيغة الاسم فإنها تفيد اللزوم والثبات فى هذا المعنى، وهو لون من ألوان «الفروق أوالوجوه» النحوية التى ذكرها فى هذا الموطن، والتى ترجع المزية فيها - فى نظره - إلى استثمارها فى الأساليب الفنية، بحيث يختار لكل أسلوب من الصيغ والمبانى ما هو أكثر مواءمة لسياقه وملاءمة لغرضه الخاص، ففى تعبير الأعشى السابق كان لصيغة الفعل (تحرق) مزيتها لدلالتها على تجدد اشتعال النار آنا بعد آن، الأمر الذى يلائم «المبالغة فى الكرم»، وهو الغرض الذى يريده الشاعر، ولا تتجلى تلك المزية - كما يتضح فى نص عبد القاهر - إلا عن طريق قياس تلك الصيغة إلى صيغة الاسم التى تحتل موقعها (افتراضا) فينبو عنها الطبع لمجافاتها للغرض وعدم لياقتها بالحال، وبعبارة أخرى إن مزية الصيغة لاتتضح إلا عن طريق تبريراختيارها دون مقابلها فى سياقها الخاص.

وعلى أساس ذلك الفرق بين هاتين الصيغتين بنى الزمخشرى كثيرا من نظراته فى نماذجهما فى الأساليب القرآنية، متخذا منهج المقارنة(2) الذى سار عليه عبد القاهر فى تحليل المزية فى كل منهما، فعند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ ﴿١٨﴾ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُ أَوَّابٌ ﴿١٩﴾﴾ [ص] يقول:

(1) انظر: دلائل الإعجاز ص ١٣٣ - ١٣٥.

(2) وقد كانت وسيلة الزمخشرى فى عرض تلك المقارنات هى إثارة الصيغة البديلة عن طريق توجيه اعتراض أوتساؤل افتراضى على هذا النحو (فإن قلت... قلت)، وهى ظاهرة من الظواهر العامة فى تفسيره.

«فإن قلت هل من فرق بين «يسبحن» و «مسبحات»؟ قلت: نعم وما اختير يسبحن على مسبحات إلا لذلك، وهو الدلالة على حدوث التسبيح من الجبال شيئا بعد شيء وحالا بعد حال، وكأن السامع محاضر تلك الحال يسمعها تسبح... وقوله «محشورة» في مقابلة يسبحن، إلا أنه لما لم يكن في الحشر ما كان في التسبيح من إرادة الدلالة على الحدوث شيئا بعد شيء جيء به اسما لا فعلا، وذلك أنه لو قيل: وسخرنا الطير يحشرن على أن الحشر يوجد من حاشرها شيئا بعد شيء والحاشر هو الله عز وجل لكان خلفا، وذلك لأن حشرها جملة واحدة أدل على القدرة»[1].

فالزمخشري في هذا النص يبرر اختيار صيغة الفعل على الاسم في تسبيح الجبال، وصيغة الاسم على الفعل في حشر الطير، ولعل مما يدعم الإحساس بفنية هذا الاختيار (علاوة على ما برره به الزمخشري) أن الآيتين مسوقتان لإبراز نعمتين خص الله بهما نبيه داود عليه السلام، وفي اختيار التعبير بالفعل في النعمة الأولى، وبالاسم في الثانية ما يجلي عظمة هاتين النعمتين من جهة، وخصوصيتهما بداود عليه السلام من جهة أخرى، ذلك أن من شأن الجبال التسبيح الدائم فهي إحدى المخلوقات أو الأشياء التي يتضمنها قوله جل شأنه: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤]، ومن ثم كان لإيثار الفعل الدال على التجدد في (يسبحن) دلالته على أن التسبيح المقصود من الجبال ليس هو ذلك التسبيح الدائم، بل هو تسبيح خاص يتجدد بتجدد التسبيح من داود، وتلك الدلالة تدعمها - فيما نحس - دلالة الظرف (معه) وتقديمه على الفعل في الآية الأولى، كذلك فإن من شأن الطير الحركة وسرعة التنقل من مكان إلى مكان، ومن هنا يكون لإيثار التعبير عن حشرها بالاسم دون الفعل دلالته على أنها حين تحشر وتتجمع لتجاوب تسبيح داود تكاد تفارق طباعها، فتثبت في مكان حشرها خاشعة لا تكاد تريم.

ومن الأساليب التي توقف إزاءها الزمخشري لإبراز مزية التخير بين هاتين الصيغتين فيها قوله عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ﴾ [الملك: ١٩] يقول:

«فإن قلت: لم قيل ويقبضن ولم يقل: وقابضات؟ قلت: لأن الأصل في الطيران هو صف الأجنحة، لأن الطيران في الهواء كالسباحة في الماء، والأصل في السباحة مد الأطراف وبسطها، وأما القبض فطارئ على البسط للاستظهار على التحرك، فجئ بما هو طارئ غير أصل بلفظ الفعل على معنى أنهن صافات ويكون منهن القبض تارة بعد تارة»[1].

---

(١) الكشاف جـ ٣ ص ٣٢٠.

(٢) السابق جـ ٢ ص ١٢٤، وانظر تفسيره لقوله عز وجل ﴿...وَاخْشَوْا يَوْمًا لَّا يَجْزِي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِ شَيْئًا﴾ [لقمان: ٣٣] جـ ٣ ص ٢١٧، وكذا تفسيره لقوله جل شأنه: ﴿.. ذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَٰلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [هود] جـ ٢ ص ٢٣٤ وانظر: المثل السائر ص ١٧٠.

ومن الصيغ التى أفاض البلاغيون فى إبراز مزية التخير بينها عن طريق المقارنة صيغ الأفعال (الماضى والمضارع والأمر)، فكل صيغة من تلك الصيغ لا تختار فى اللغة الفنية من أجل أدائها لوظيفتها العامة (وهى الدلالة على الحدث المقترن بالزمان) التى تشاركها فيها الأخريان، بل من أجل خصوصيتها فى الدلالة على هذا المعنى، فالحدث أو المعنى المستفاد من الفعل يتنوع بتنوع علاقته بالزمن من صيغة إلى أخرى، فهو فى صيغة الماضى أمر تحقق وقوعه، وفى صيغة الأمر محتمل لما يتحقق، أما فى صيغة المضارع فهو أمر يتحقق فى اللحظة أو اللحظات التى يعيشها أو يقصد تصويرها المتكلم، وهو بتلك الخاصية أقرب إلى أن يكون صورة قريبة من النفس ماثلة أمام الحس، وعلى ذلك فإن الاستخدام الفنى لتلك الصيغ لم يكن - فى نظر البلاغيين - إلا استغلالا أو توظيفا فنيا لتلك الفروق بحيث لا تؤثر صيغة على أخرى إلا لخاصيتها الدقيقة التى تتمايز بها عن سواها والتى تلائم الغرض وتتفاعل مع السياق، وقد صاغ ابن الأثير ذلك التصور صياغة نظرية حيث قال:

«إن العدول عن صيغة من الألفاظ إلى صيغة أخرى لا يكون إلا لنوع خصوصية اقتضت ذلك..»(1).

ومن منطلق هذا التصور راح الزمخشرى يرصد التخير فى التنويع بين تلك الصيغ فى الأساليب القرآنية، فهو يتوقف عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات ومن في الأرض..﴾ [النمل: ٨٧] قائلا:

«فإن قلت: لم قيل: (ففزع) دون فيفزع؟ قلت: لنكتة، وهى الاشعار بتحقق الفزع وثبوته، وأنه كائن لا محالة، واقع على أهل السموات والأرض، لأن الفعل الماضى يدل على وجود الفعل وكونه مقطوعا به»(2).

ويقول فى تفسيره لقوله جل شأنه: ﴿والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميت....﴾ [فاطر: ٩]:

«فإن قلت: لم جاء (فتثير) على المضارعة دون ما قبله وما بعده؟ قلت: ليحكى الحال التى تقع فيها إثارة الرياح السحاب، وتستحضر تلك الصورة البديعة الدالة على القدرة الربانية، وهكذا يفعلون بفعل فيه نوع تمييز وخصوصية بحال تستغرب أو تهم المخاطب أوغير ذلك..»(3).

---

(1) المثل السائر ص ١٦٨.
(2) الكشاف جـ ٣ ص ١٥٤.
(3) السابق نفسه ص ٢٦٩، وانظر المثل السائر ص ١٦٨ - ١٧٠ والملاحظ أن ابن الأثير متأثر بالزمخشرى فى هذا الصدد، بل إنه يكاد ينقل عنه نقلا حرفيا.

فالزمخشرى فى هذين النصين يبرر مـزية التنويع الماثل فى إيثار صيغة الماضى بعد صيغة المضارع فى الآية الأولى، والمضارع بعد الماضى فى الثانية، وذلك عن طريق إبراز قيـمة هذا الإيثـار فى تصوير الغـرض المراد فى كل من الآيتين، فـفى الآية الأولى كان الحديث عـن يوم البعث الذى أنكره وجـادل فيـه قوم واستـبطأه آخرون، ومـن ثم كان لاختيـار صيغة الماضى فى التـعبير عن فزع المخلوقـات كلها فى هذا أوقع فى الرد على المنكرين، ودحض أوهام المستـبطئين، أما فى الآية الثـانية فقد اختـيرت صيغـة المضارع -دون الماضى - فى التعبير عن إثارة الرياح للسحاب وذلك لما فى تلك الصيغة من قدرة على تصوير تلك الـسحب الـتى تتجدد إثارتها بالرياح، فهى إحـدى الصور الكونية التى على الإنسان أن يتأملها كى يستجلى فيها عظمة الله وقدرته.

ومن النماذج التى توقف الزمخـشرى إزاءها لبيان قيمة التخـير والتنويع بين صيغ الفعل فيها قوله عز وجل ﴿ ..قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (٥٤) ﴾ [هود: ٥٤] يقول:

«فـإن قلت: هلا قيل: إنى أشـهد الله وأشـهـدكم؟ قلت: لأن إشهـاد الله على البراءة من الشـرك إشهاد صحـيح ثابت فى معنى تثبـيت التوحيـد وشد معاقـده، وأما إشهادهم فما هو إلا تهاون بدينهم، ودلالة علـى قلة المبالاة بهم فحسب، فعدل به عن لفظ الأول لاختلاف ما بينهما، وجيء به على لفظ الأمر بالشهادة..»[1].

وعلى هذا النحو يتابع الزمخشـرى نظراته فى ظاهرة التنويع بين صيغ الأفعال فى الأساليب القرآنيـة، رابطا مزية الصيغة بدقة تخـيرها لما تنفرد به من خصوصيـة يتطلبها السياق ويقتضيها الغرض.

ولعله من الجلى من تأمل النصـوص السابقـة أن تعلق المزية بخصـوص الصيـغة المنتقاة فى مـوقعها لا يعنى - فى نظر البلاغـيين - أن الصيغة المفتـرضة لا تصلح لهذا الموقع، بل إن صلاحـيتها له هى التى كـانت تبرر لديهم المقارنة بهـا، وتجلية المزية عن طريق القياس إليـها، فعلى سبـيل المثال لم تكن المقارنة بين صيغـتى الفعل والاسم فى قوله عز وجل: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ﴾ [ص: ١٨] إلا لأن الموقع أو الوظيـفة النحوية (وهى الحال فى تلك الآية) تحـتمل الدلالة عليها بأى من هاتين الصيـغتين، أى أننا لو حولنا ذلك الأسلوب فاستبدلنا بصيـغة الفعل صيغة الاسـم لأداء تلك الوظيفة لما كان هناك خطأ ما، ومؤدى ذلك أن تلك المقارنات بين الصـيغ إنما كانت تستهدف تجلية

(١) السابق/ جـ ٢ ص ٢٢١، وانظر تفسـيره لقوله عز وجل: ﴿إِن يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ (٢)﴾ [الممتحنة: ٢] جـ ٤ ص ٨٦.

المزية لا مجرد الصواب في الدلالة النحوية، وأن حسن التخير الموجب لتلك المزية في نظر البلاغيين إنما هو استثمار وتوظيف فني لخصيصة المعنى النحوى التى توقفنا إزاءها في الفصل الثانى من هذا البحث، أعنى خصيصة «التعدد والاحتمال».

* * *

٢ - الأدوات:

تمثل الأدوات مجالا من مجالات التخير (النحوى) الموجب للمزية فى نظر البلاغيين، ويتجلى ذلك بصورة واضحة فى طبيعة الأساليب الفنية التى نوهوا فيها بمزية الأداة، فتلك الأساليب هى - فى أغلب الأحوال - تلك التى تتنوع فيها الأدوات المتفقة فى معنى واحد، أى وظيفة نحوية واحدة كحروف الجر أو أدوات الشرط أو الاستفهام أو ما إلى ذلك، فمغزى هذا التنويع بين الأدوات أن الأداة لا تحتل موقعها الخاص فى الأسلوب الفنى من أجل (معناها الوظيفى) فحسب، بل - بالدرجة الأولى - من أجل خصوصيتها فى أداء هذا المعنى، وما يترتب على تلك الخصوصية من مزية فى الغرض أو (المعنى الدلالى).

وقد تبين لنا عند تناولنا للمعنى النحوى أن الوظائف التى تقوم بها الأدوات ثلاث هى:

١- التعليق. ٢- التعيين. ٣- تحديد معنى الجملة.

ويقتضينا ذلك أن نقف وقفة موجزة إزاء كل وظيفة من تلك الوظائف كى يتبين لنا إلى أى حد ترتبط المزية بالتخير فى أدائها فى نظر البلاغيين.

فحروف الجر - على سبيل المثال - تشترك فى وظيفة (التعليق) غير أن لكل منها (مع الاشتراك فى تلك الوظيفة) خصوصيته التى يتفرد بها ويتمايز من سواه، وعلى هذا الأساس كان للتنويع بين تلك الأدوات فى الأساليب الفنية قيمته فى نظر البلاغيين بوصفه مظهرا للوعى بتلك الخصوصيات واستثمارها فى بناء الأسلوب، فها هو الزمخشرى يتوقف عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ..﴾ [التوبة: ٦٠] ليتساءل[1]: «فإن قلت: لم عدل عن اللام إلى «فى» فى الأربعة الأخيرة؟ قلت: للإيذان بأنهم أرسخ فى استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكره، لأن «فى» للوعاء فنبه على أنهم أحقاء بأن توضع فيهم، ويجعلوا مظنة لها ومصبا».

---

(١) السابق جـ ٢ ص ١٥٨ - ١٥٩.

ويقول في قوله عز وجل: ﴿ ... وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ ﴾ [سبأ: ٢٤]: «فإن قلت: كيف خولف بين حرفي الجر الداخلين على الحق والضلال؟ قلت: لأن صاحب الحق كأنه مستعل على فرس جواد يركضه حيث شاء، والضال كأنه منغمس في ظلام مرتبك فيه لا يدري أين يتوجه..»[1].

فتحليل الزمخشري لمزية حروف الجر في الآيتين يدل على طبيعة تلك المزية في نظره، فحروف الجر في هاتين الآيتين تتفق من حيث الوظيفة العامة وهي الربط أو التعليق بين عناصر الجملة، ولكنها تختلف من حيث أن لكل منها معنى أو وظيفة خاصة تنفرد بها، فاللام للملك، و «في» للظرفية، وعلى للاستعلاء وهكذا، ومعنى ذلك أن مزية هذا (العدول) أو التنويع بين الأدوات إنما تتعلق باختيار كل منها لما له من معنى خاص يقتضيه الغرض المراد.

أما وظيفة (التعيين) فهي تتميز من بين وظائف الأدوات باختصاصها بأداة واحدة هي - كما سبق أن رأينا - لام التعريف، ومن ثم فإن المزية في تلك الوظيفة لم تكن تتجلى - في نظر البلاغيين - إلا عن طريق المقارنة بمقابلها أي عدم التعيين أو التحدد، ومغزى ذلك أنه إذا كان التخير الموجب للمزية بين الأدوات التي تؤدي وظيفتي التعليق وتحديد معنى الجملة هوالتخير الاستبدالي الذي تنتقى فيه الأداة دون ما يناظرها ويتوازى معها في أداء وظيفتها فإن التخير في لام التعريف هو بين إيجابها وسلبها، فبينما يدل إيجابها واقترانها باللفظ على تحدد مدلوله (أو تعريفه) يدل سلبها عنه على شيوع ذلك المدلول (أو تنكيره)، ولكل من هذين الحالين ما يقتضيه من أغراض، وما يتواءم معه من سياقات - الأمر الذي يوجب المزية لتخيره (دون مقابلة) في الأسلوب الفني.

يقول عبد القاهر الجرجاني في بيان مزية التنكير لكلمة «حياة» في قوله عز وجل ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاةٍ ... ﴾ [البقرة: ٩٦]:

«أنت إذا راجعت نفسك وأذكيت حسك وجدت لهذا التنكير وأن قيل «على حياة» ولم يقل على الحياة حسنا وروعة ولطف موقع لا يقادر قدره، وتجدك تعدم ذلك مع التعريف، وتخرج عن الأريحية والأنس إلى خلافهما، والسبب في ذلك أن المعنى على الازدياد من الحياة لا الحياة من أصلها، وذلك لا يحرص عليه إلا الحي، فأما العادم للحياة فلا يصح منه الحرص على الحياة وعلى غيرها..»[2].

---

(١) السابق جـ ٣ ص ٢٥٩ وانظر المثل السائر ص ١٨٣ - ١٨٤ ولعل من الطريف أن ابن الأثير الذي صدر بحثه في الحروف العاطفة والجارة بالزعم بأنه لم يلتفت إليهما أحد قبله من علماء هذا الفن يكاد ينقل في هذا البحث عبارات الزمخشري نقلا حرفيا.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٢٣، انظر: مفتاح العلوم ص ٨٣.

فعبد القاهر هنا يوضح مـزية التنكير فى الآية الكريمة عن طريق الموازنة بينه وبين مقابلة (التـعريف) الذى نعدم معه الحسن ونـفتقد الروعة والمزية لافتـقاد الملاءمة - التى نجدها فى التنكير - بينه وبين السياق أوالغرض الخاص الذى سبقت من أجله الآية.

وعلى هذا النهج الذى سـار عليه عبـد القاهر فى تجليـة مزية التنكيـر كان الرأى الذى ارتضاه الزمخـشرى فى تعريف لفظ «السلام» فى قوله عز وجل على لـسان سيدنا عيسى عليه السلام: ﴿وَالسَّلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ۝٣٣﴾ [مريم] يقول:

«قيل: أدخل لام التعريف لتعرفه بالذكر قبله، كقولك: جاء رجل فكان من فعل الرجل كـذا، والمعنى ذلك السـلام الموجـه إلى يحيـى فى المواطن الثلاثـة موجـه إلىّ، والصحيح أن يكون هذا التعريف تعريضا باللعنة على متهمى مريم عليها السلام وأعدائها من اليهـود، وتحقيـقه أن السلام للجنـس، فإذا قيل: وجنس السـلام علىّ خاصة فـقد عرّض بأن ضده علـيكم، ونظيره قوله تعالى: «والسـلام على من اتبع الهدى» يعنى أن العذاب على من كذب وتولى، وكـان المقام مقام مناكرة وعناد فهو مئـنه لهذا النحو من التعريض..»[1].

فالزمخشرى هنا يعتـرض على من يرى أن لام التعريف فى الآية الكريمة للعهد، ويرى أنها للجنس، وهواعتراض له وجاهته ودلالتـه على عمق نظر الزمخشرى ورهافة حسه الفـنى فى تحليله للأساليب، فالذهاب إلى أن اللام للعـهد فى تلك الآية إنما يعنى أن الغرض من ذكر لفـظ «السلام» فيها هو الغـرض من ذكره فى الآية التى سبقـتها فى السورة، والتى وردت فى سـياق الحديث عن زكريا عليـه السلام[2]، وهذا ما لا يوافق عليه الزمخشرى بناء على ما يحسـه من اختلاف الغرض بين الآيتين، فكأنه بهذا الرأى إنما يبرر ذلك (التنويع) بين ظاهرتى التـعريف والتنكير فى الآيتين، فتـعريف السلام فى الآية التى نحن بصددها هو للجنس؛ لأن ذلك يلائم غرض التعريض بمن اتهموا مريم، ويوائم موقف اللجـاج والمناكرة، أما تنكير لفظ «سـلام» فى الآية الأولى فلأنه ورد فى سياق الحديث عن نعم الله عز وجل على نبيه زكريا، فهو سلام «من الله»، ولتنكيره فى هذا السياق دلالتـه على أنه إحدى تلك النعم الإلهية العظيمـة التى لا يحدها حد، ولا تحيط بها معرفة.

أما الأدوات التى (تحـدد بمعناها وظيـفة الجملة) فنـسوق دليلا على ارتـباط المزية بالتخـير فيـها فى نظر البـلاغيين مـقارناتهم بين أداتى الشـرط (إذا وإن) فى الأساليب الفنية، فتلك المقارنات إنما كانت تستند على أساس أن هاتين الأداتين وإن اتفقتا فى أداء

---

(١) الكشاف جـ ٢ ص ٤١٠.

(٢) وهى قوله عز وجل﴿وَسَلامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ۝١٥﴾ [مريم: ١٥].

هذا المعنى الوظيفى العام (الشرط) فإن لكل منهما خاصيتها فى أدائه: فبينما تدل الأولى على تحققه والقطع بـه تدل الثانية على احتماله أو الشك فيـه، الأمر الذى ينبغى الوعى به، ومراعاته كى يكون لتخير أى منهما مغزاه الخاص فى الأسلوب الفنى.

فعلى سـبيل المثـال لقد توقف كل من الزمـخشرى والسكاكى إزاء القـيمـة الفنية للتنويع بين هاتين الأداتين فى قوله عز وجل:

﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُ﴾
[الأعراف: ١٣١]

فهذه الآية مسوقة لابراز المـفارقة بين حال آل فرعون حين يشملهم الرخاء ويعم الخصب ربوعـهم، وحالهم حين ينزل الجـدب ويكون الضيق والقحط، فـهم فى الحال الأولى راضون مطمئنون واثقون من أن الخير حقهم، ونتـيجة سعيهم وجدهم فى الحياة ﴿لنا هذه﴾، أما فى الحال الثانية فيشتد بهم الجزع، ويبادرون إلى نسبة ما ينزل بهم إلى شؤم موسى وقومه.

فى إطار هذا السياق كان للتنويع بين أداتى الشـرط وظيفته الفنية فى نظر كل من الزمخشرى والسكاكى[1]، فالمجىءفى جانب الحـسنة بإذا الدالة على التحقيق يفيـد كثرة توارد الخير على هؤلاء، والمجىء فى جـانب السيئة بإن الدالة على الشك له قيـمته فى إفادة أن الـسـيئة أو القحط الذى يجـزعون له كل هذا الجزع ليس إلا أمـرًا نادر الوقوع، ويتآزر مع هذا التنويع فى الشرط تنويـع آخر بين التعريف والتنكير فـتعريف الحسنة يدل على كثـرة تواردها، فهى أمر معـهود لهم (ويرجح السكاكى أن اللام هنا للعـهد) طالما شـملهم فنعموا به، وجحدوا - مع ذلك - فضل المنعم، أما تنكير «سيئة» فيفيد أنها أمر طارئ لا يقع إلا فى الندرة، وبهذا يكون لكل من هذين (التنويعين) قيمته فى إبراز تلك المفارقة المسوقة من أجلها الآية الكريمة.

* * *

٣- الرتبة (التقديم والتأخير):

حين نظر النحاة فى الرتبـة بين المواقع النحوية التى تشغلها الكلمـات فى العبارة قـسموا تلك الرتبة إلى نمطين:

أحدهما: الرتبـة المحفوظة: أى التى يتحـتم الالتزام بها والمحـافظة عليها، كـرتبة الصدارة لأدوات الشـرط والاستفهـام والتمنى... ورتبة التـقديم والتأخـير بين كل من الموصـول والـصلة، والموصـوف والصـفـة، والمبـدل مـنه والبـدل، والمعطوف عـليـه والمعطوف... وما إلى ذلك.

---

(١) انظر الكشاف جـ ٢ ص ٨٤، مفتاح العلوم ص ١٠٤ - ١٠٥.

وثانيهما: الرتبة غير المحفوظة كرتبة التقديم في المبتدأ على الخبر، والفاعل على المفعول، ورتبة التأخير في الحال بالنسبة إلى صاحبها وما إلى ذلك(١).

أما البلاغيون (في بحثهم لظاهرة التقديم والتأخير) فقد اقتصر نظرهم على النمط الثاني فحسب من هذين النمطين، فالنماذج التي عنى البلاغيون ببحث تلك الظاهرة والتنويه بمزيتها فيها تنتمي جميعها إلى ما يسمى بالرتبة غير المحفوظة لدى النحاة، ولهذا مغزاه في ارتباط ذلك المبحث لديهم بالمعيار الذي نحن بصدده، فهذا اللون من الرتبة هو الذي لا يحتمه نظام اللغة، بل يجيز للمتكلم حرية الخروج عليه بتقديم ما رتبته التأخير أوالعكس، أي أن الرتبة في هذا اللون هي مجال من مجالات التخير النحوي الموجب للمزية في نظر البلاغيين.

ولقد سبق أن أخرجنا أساليب التقديم التي عرضنا لها لدى عبد القاهر (في النفي والاستفهام والخبر المثبت ومثل وغير) من دائرة المزية لما رأيناه منذ قليل من أسباب - وهنا نضيف إلى تلك الأسباب سببا آخر، وهو أن التقديم في تلك الأساليب ليس تقديما في ميدان الرتبة الذي هو أحد مجالات التخير في نظره كما سنرى، ولعل هذا هو ما قصده عبد القاهر حين صدر نظرته في مبحث التقديم بالتفرقة بين ضربين:

«تقديم يقال أنه على نية التأخير، وذلك في كل شيء أقررته مع التقديم على حكمه الذي كان عليه، وفي جنسه الذي كان فيه كخبر المبتدأ إذا قدمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدمته على الفاعل... وتقديم لا على نية التأخير، ولكن على أن تنقل الشيء عن حكم إلى حكم وتجعله بابا غير بابه، وإعرابا غير إعرابه»(١).

فالأساليب السابقة للتقديم تندرج جميعها تحت هذا الضرب الأخير من ضربي التقديم في نظره، وهوالتقديم لا على نية التأخير، فكأن التقديم ذا المزية في نظر عبد القاهر هوالتقديم على نية التأخير ،أو بعبارة أخرى - هوالتقديم في مجال الرتبة غير المحفوظة، ولكي تتجلى لنا طبيعة نظرته إلى كل من هذين الضربين نود أن نقف إزاء تحليله لمزية التقديم في قوله عز وجل: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ ...﴾ [الأنعام: ١٠٠] يقول: «ليس بخاف أن لتقديم الشركاء حسنا وروعة ومأخذا من القلوب، أنت لا تجد شيئا منه إن أنت آخرت فقلت «وجعلوا الجن شركاء لله»، وأنك ترى حالك حال من نقل عن الصورة المبهجة والمنظر الرائق والحسن الباهر إلى الشيء الغفل الذي لا تحلى منه بكثير طائل، ولا تصير النفس به إلى حاصل، والسبب في أن كان ذلك كذلك هو أن للتقديم فائدة شريفة ومعنى جليلا لا سبيل إليه مع التأخير: بيانه أنا وإن كنا نرى جملة المعنى ومحصول النظم أنهم جعلوا الجن شركاء وعبدوهم مع الله تعالى، وكان هذا

(١) انظر: د. تمام حسان اللغة العربية معناها ومبناها ص ٢٠٧، وكذا الأصول ص ٣٤١.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٨٣.

المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم، فإن تقديم الشركاء يفيد هذا المعنى ويفيد معه معنى آخر، وهو أنه ما كان ينبغي أن يكون لله شريك لا من الجن ولا من غير الجن...»[1].

فتحليل عبد القاهر لمزية التقديم في التعبير القرآني (الذي ينتمي إلى الضرب الأول في نظره) يكشف لنا عن الملاحظات التالية:

(أ): ارتباط مزية التقديم في نظر عبدالقاهر بالتخير، ذلك التخير الذي تبرز قيمته الفنية المقارنةُ بين أسلوب التقديم وأسلوب آخر مفترض يتأخر فيه المتقدم، فيذهب الحسن وتنعدم المزية، وجلي أن الأسلوب الافتراضي في النص السابق (وجعلو الجن شركاء لله) هو أسلوب مستقيم يقره نظام اللغة، ومقتضى ذلك أن هذا الضرب ذا المزية من التقديم يختلف في نظر عبدالقاهر عن الضرب الحتمي السابق الذي لا يستقيم دونه أي افتراض أو تقدير.

(ب): أن أصل المعنى في كل من الأسلوبين: الأصلي والافتراضي واحد، وهذا هو ما يقصده عبد القاهر من تصريحه في النص السابق بأن المعنى «يحصل مع التقديم حصوله مع التأخير (بل وهذا ما يستفاد كذلك من الشرط الذي وضعه لمزية التقديم من قبل وهو «أن يحتمل في ظاهر الحال وجها آخر غير الوجه الذي جاء عليه»، فإذا كان احتمال الأسلوب الفني وجها آخر هو «في ظاهر الحال» أو - بتعبير معاصر - في مستوى البنية السطحية فإن مغزى ذلك أن أصل المعنى في كلا الوجهين واحد، الأمر الذي يسوغ المقارنة بينهما، وفي هذا أيضا يختلف هذا الضرب عن الضرب السابق الذي (لا يحتمل) غير الوجه الذي هو عليه، بل نكون معه إزاء مبنى واحد لمعنى واحد فإذا قلت: أفعلت؟ كان الشك في الفعل، وإذا قلت: أأنت فعلت؟ كان الشك في الفاعل... وهكذا.

(جـ): أن التقديم في التعبير القرآني الذي أشاد عبد القاهر بمزيته هو تقديم لما حقه التأخير في حكم النحو، أو على تعبير النحاة «التقديم لفظا لا رتبة»؛ إذ هو في هذا التعبير تقديم المفعول الثاني لجعل على المفعول الأول، وهذا يدل على أن مثل هذا التقديم في نظر عبد القاهر (وهو الضرب الأول الذي هو «على نية التأخير») هوالتقديم ذو المزية، وهذا أمر يبرره أن هذا التقديم يحتمل بالضرورة الوجه الآخر الذي يكون حينئذ الأصلَ الذي يعود فيه اللفظ

---

(١) السابق: ص ٢٢١ - ٢٢٢.

إلى رتبته، وهذا وجه ثالث من وجوه التفرقة بين هذا الضرب والضرب الأخر السابق؛ ذلك أن كلا من الفعل والضمير المنفصل فى (أفعلت - أأنت فعلت) أو فى (ما فعلت - ما أنا فعلت) إنما يحتل رتبته الأصلية حسب قوانين النحو.

وإذا كان التقديم على نية التأخير هوالتقديم ذا المزية لدى عبد القاهر لإمكانية مقارنته بالصورة المحولة التى هى «الأصل» فما هى تلك المزية فى نظره؟

يمكننا أن نستنج بناء على تحليل عبد القاهر للتعبير القرآنى السابق أن تلك المزية التى ينفرد بها هذا الضرب من التقديم فى نظره هى القصر أوالتخصيص، أى تخصيص المتأخر بالمتقدم، ففى هذا التعبير كانت مزية التقديم هى تخصيص الجن بكونهم نوعا من الشركاء الذى يتوجه الإنكار إلى اتخاذهم جميعا أو اتخاذ أى منهم شركاء مع الله، ومما يدل على ذلك ما يصرح به فى تعليقه على تلك الآية من أن تأخير الشركاء عن الجن يقتضى قصر الشرك عليهم أو - على حد تعبيره - «يحتمل أن يكون القصد بالإنكار إلى الجن خصوصا أن يكونوا شركاء دون غيرهم»[1].

وهذا الذى نستنتجه من هذا النص تدعمه نصوص عبد القاهر الماثلة فى تعليقاته على نماذج الضرب الثانى من التقديم، وهو «التقديم لا على نية التأخير»، فهو يعلق على قول الشاعر:

همُ يفرشون اللبد كل طمرة   بأجرد سباح يبذ المغالبا

قائلا: «لم يرد أن يدعى لهم هذه الصفة دعوى من يفردهم بها وينص عليهم فيها حتى كأنه يعرِّض بقوم آخرين، فينفى أن يكونوا أصحابها، هذا محال،وإنما أراد أن يصفهم بأنهم فرسان يمتهدون صهوات الخيل، وأنهم يقتعدون الجياد منها، وأن ذلك دأبهم، من غير أن يعرض لنفيه عن غيرهم، إلا أنه بدأ بذكرهم لينبه السامع لهم..»[2].

ويقول فى قول آخر:

هما يلبسان المجد أحسن لبسة   شحيحان ما اسطاعا عليه كلاهما

«لا شبهة فى أنه لم يرد أن يقصر هذه الصفة عليهما، ولكن نبه لهما قبل الحديث عنهما»[3].

---

(1) السابق / نفسه.
(2) السابق ص ١٠٠.
(3) السابق ص ١٠١.

فالتقديم فى هذين المثالين هو تقديم لا على نية التأخير؛ إذ هو البدء باسم (يعرب مبتدأ) ثم الإخبار عنه بالفعل، وهو لا يفيد - فى نظر عبد القاهر - سوى تنبيه السامع إلى المتقدم، وتقوية نسبة المعنى إليه، وتصريحه فى هذين المثالين بأن مثل هذا الضرب من التقديم لا يفيد القصر أوالتخصيص يدل دلالة واضحة على اختصاص الضرب الثانى (التقديم على نية التأخير) بتلك الفائدة أو المزية.

أما السكاكى فإنه يرى (فيما يبدو لأول وهلة أنه مخالفة لعبد القاهرأوتعقيب على رأيه) أن مثل هذا التقديم فى البيتين السابقين قد يفيد التخصيص أوالقصر، ففى مثل قولنا «أنا عرفت وأنت عرفت وزيد عرف» يحتمل النظر إليه باعتبارين: أحدهما أن يجرى الكلام على الظاهر وهو أن «أنا» مبتدأ وعرفت خبره، وكذلك أنت عرفت وهو عرف، ولا يقدر تقديم وتأخير ،كما إذا قلنا زيد عارف أو زيد عرف اللهم إلا فى التلفظ، وثانيهما أن يقدر أصل النظم عرفت أنا، وعرفت أنت، وعرف هو، ثم يقال: قدم أنا وأنت وهو، فنظم الكلام بالاعتبار الأول لا يفيد إلا تقوى الحكم... وبالاعتبار الثانى يفيد التخصيص، قال تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١] المراد لا يعلمهم إلا الله ولا يطلع على أسرارهم غيره...»[(١)].

على أن الخلاف بين السكاكى وعبد القاهر ليس جوهريا - كما يبدو - فى هذا الصدد، أعنى فى إفادة هذا الضرب من التقديم للتخصيص أو عدم إفادته، ذلك أن إفادة التخصيص من العبارات التى يذكرها السكاكى فى هذا النص هى - فى نظره - رهن بافتراض تحول كل منها عن صورة مقدرة يتأخر فيها المتقدم، ومغزى ذلك أنه فى تلك النظرة يدور فى الفلك الذى دار فيه عبد القاهر، والذى يقضى بأن التقديم الذى يفيد تلك الفائدة هو ذلك الذى يتصور ارتداده أوتحويله إلى أصل نحوى مقدر.

بيد أنه إذا كان السكاكى فى تقديره لهذا الاحتمال الثانى (احتمال تحول تلك التراكيب) كاد يتفق مع عبد القاهر ، فإنه قد اختلف معه عند تقرير الاحتمال الأول، وهوتقدير جرى الكلام فى تلك التراكيب على الظاهر لأنه يرى أنها حينئذ لا تكون من صور التقديم، وهو رأى يدعمه أن القول بالتقديم فى تلك التراكيب التى يحتل كل عنصر فيها مرتبته الأصلية إنما هو قول لا مبرر له، كذلك فإن إفادة مثل تلك التراكيب تقوية الحكم وتوكيده ليست راجعة إلى أن بها تقديما، بل إلى طبيعة الإسناد فيها حيث يبدأ بالاسم ثم يخبر عنه بالفعل، وبناء الفعل على المبتدأ أقوى للحكم كما يصرح السكاكى[(٢)].

---

(١) مفتاح العلوم ص ٩٦.

(٢) انظر: السابق ص ٩٧.

أما الزمخشرى فقد سلك فى نظرته إلى التقديم مسلكا خاصا به، ذلك أنه قصره على التقديم لفظا لا رتبة أو التقديم على نية التأخير، أما التقديم لفظا أولا على نية التأخير والذى عده عبد القاهر ضربا من التقديم، وعده السكاكى كذلك بشرط افتراض تحويله فإنه ليس تقديما فى نظر الزمخشرى، وهذا ماصرح به حين قال:

«إنما يقال مقدم ومؤخر للمزال لا للقار فى مكانه»[1].

ومما يدعم دلالة هذا التصريح لديه أنه حين يتناول نماذج هذا الضرب (القار فى مكانه) فى نظره فى الأساليب القرآنية لا يشير فيها إلى ظاهرة التقديم والتأخير، أو يتساءل عن سر بلاغتها كما هو شأنه إزاءها وإزاء غيرها من الظواهر البلاغية[2] - أجل إنه فى تفسيره لبعض تلك النماذج يشير إلى معنى القصر والتخصيص، ولكن بتأمل عباراته نجد أنه لا يشير إلى ذلك المعنى بوصفه وظيفة ما يراه سواه من تقديم فيها، بل بوصفه معنى يشعه السياق الذى ترد فيه، فهو - على سبيل المثال - حين يفسر تلك الآية التى أوردها السكاكى منذ قليل: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١] يقول: «نحن نعلمهم: أى لا يعلمهم إلا الله، ولا يطلع على سرهم غيره، لأنهم ينطقون الكفر فى سويداوات قلوبهم إبطانا ويبرزون لك ظاهرا كظاهر المخلصين من المؤمنين»[3].

فتحليل الزمخشرى لتلك الآية يدل على أن معنى القصر الذى يلمحه فيها ليس كما ذهب السكاكى نتيجة الإحساس بتحول هذا التعبير «نحن نعلمهم» عن صورة مقدرة يتأخر فيها المتقدم، بل هو نتيجة ورود تلك الصورة الإسنادية الخاصة التى يبنى فيها الفعل على الاسم فى ذلك السياق الخاص، فالحديث عن المنافقين الذين لايعلمهم الرسول أو غيره لإبطانهم حقيقة الكفر، وإنما يختص بعلمهم الله عز وجل.

فى ظل هذا التحديد لظاهرة التقديم والتأخير راح الزمخشرى ينظر فى نماذجه فى الأساليب القرآنية رادًا مزيته إلى التخصيص[4] تارة، وإلى العناية والاهتمام بالمتقدم تارة أخرى:

---

(١) الكشاف جـ ١ ص ٣٥٤.

(٢) انظر على سبيل المثال تفسيره لقوله جل شأنه: ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَد دَّخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ ...﴾ [المائدة: ٦١] وقوله: ﴿إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴿١٩٦﴾﴾ [الأعراف] وقوله: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾﴾ [الفرقان: ٥] السابق: جـ ١ ص ٣٤٨ - ٣٤٩، جـ ٢ ص ١١، جـ ٣ ص ٨٨، وهى أمثلة ذكرها عبد القاهر الجرجانى بوصفها نماذج لتقديم الاسم فى الخبر المثبت.

(٣) السابق جـ ٢ ص ١٦٩/ ١٧٠.

(٤) ولقد كانت مزية التخصيص هى الغالبة ف تفسير الزمخشرى لأساليب التقديم ،وتلك ظاهرة لاحظها ابن الأثير عليه وعلى غيره من البيانيين. انظر: المثل السائر ص ١٧٨.

فهو يقول في تفسير دلالة التقديم في قوله عز وجل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة]: «إلى ربها ناظرة»: تنظر إلى ربها خاصة لا تنظر إلى غيره، وهذا معنى تقديم المفعول، ألا ترى إلى قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ ﴿١٢﴾﴾ [القيامة] ﴿إلى الله تصير الأُمُورُ ﴿٥٣﴾﴾ [الشورى] ﴿... وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾﴾ [فاطر] ﴿.. وإليه ترجعون ﴿٢٤٥﴾﴾ [البقرة] ﴿عليه توكلت وإليه أُنيبُ ﴿٨٨﴾﴾ [هود] كيف دل التقديم فيها على معنى الاختصاص»[1].

ويقول في تبرير تقدم الخبر على المبتدأ في قوله عز وجل: ﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [مريم: ٤٦]: «لأنه كان أهم عنده، وهو عنده أعنى، وفيه ضرب من التعجب والإنكار لرغبته عن آلهته، وأن آلهته ما ينبغي أن يرغب عنها أحد»[2].

ويمكننا أن نقرر في ضوء ما تقدم من نصوص أنه إذا كان التقديم في نظر الزمخشري كمايتضح في تصريحه السابق وفي تحليلاته للنماذج التي أوردناها هو المزال لا القار، أو هو التقديم لفظا لا رتبة فحسب[3]، وكان هذا الضرب من التقديم (أو ما يقاس إليه) هو ما ينفرد بمزية التخصيص في نظر كل من عبد القاهر الجرجاني والسكاكي فإن مؤدى ذلك أن مزية التقديم في نظرهؤلاء البلاغيين ترتبط ارتباطا وثيقا بحسن التخير النحوي، فتقديم ما رتبته التأخير في نظام اللغة هو لون من ألوان الاختيار لنمط خاص من التركيب النحوي تبدو مزيته وتتجلى بالقياس إلى الصورة المثلى لهذا التركيب في ذلك النظام.

بقي أن نشير إلى أن هناك ضربا من التقديم يختلف عن الضربين السابقين، أشاد البلاغيون بنماذجه الفنية في الأساليب القرآنية، وقد أطلق عليه ابن الأثير: الضرب الذي يختص بدرجة التقدم في الذكر لاختصاصه بما يوجب له ذلك[4]، هذا الضرب

---

(١) الكشاف: جـ ٤ ص ١٦٥، وانظر جـ ١ ص ٩.
(٢) السابق: جـ ٢ ص ٤١٣، وانظر جـ ٣ ص ١٦٣، جـ ٤ ص ٧٩.
(٣) لقد استدل الدكتور عبد الحكيم راضي بعبارة الزمخشري «إنما التقديم للمزال لا للقار» وبعبارات أخرى تشبهها لدى غيره على ما يراه من أن التقديم الأبلغ في نظر البلاغيين هو التقديم في مجال «الرتبة المحفوظة» مؤكدا لذلك بقوله: «نحن نراهم أكثر انجذابا في اتجاه الرتبة المحفوظة بغية تخطيها والانحراف عنها» والواقع - فيما نرى - أن هذا المبحث البلاغي برمته لم يتناول الرتبة المحفوظة؛ فتلك الرتبة كما ذكرنا من قبل يحتمها نظام اللغة، أي أنه لو حدث اختلال فيها أو «انحراف» عنها لما كانت هناك بلاغة قط، بل على العكس من ذلك سينحدر التركيب إلى هوة الخطأ، هذا فضلا عن أن نماذج التقديم التي استشهد بها الباحث في هذا المقام (تقديم المسند إليه، وتقديم المفعول، وتقديم المبتدأ النكرة) ليس أي منها داخلا في إطار الرتبة المحفوظة. انظر: د. عبد الحكيم راضي. نظرية اللغة في النقد العربي ص٢١٤ - ٢١٥ مكتبة الخانجي سنة ١٩٨٠م.
(٤) المثل السائر ص ١٨١.

يتمثل - كما يبدو من تأمل تلك النمـاذج لديهم - في الترتيب بين متعلقات الفعل، أو بين المتعاطفين بالواو حيث يكون لما يتقدم في هذا الترتيب عن غيره دلالته على انصباب الغرض نحوه، أو زيادة الاهتمام به أكثر من سواه في السياق الذي يتقدم فيه»[1].

وقد أفـاض الزمخشـري وتابعه السـكاكي وابن الأثير في تحـليل القيمـة الفنية في نمـاذج هـذا الضرب في الأسـاليب الـقرآنية، يقول الزمخـشري في تفسـيره لقوله جل شأنه أنه: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ [النور: ٣١]:

«فإن قلت: لم قدم غض الأبصار على حفظ الفروج؟ قلت: لأن النظر بريد الزنا ورائد الفجور والبلوى فيه أشد وأكثر، ولا يكاد يقدر على الاحتراس منه»[2].

ويقول عـند تفسـيره لقولـه عز وجل: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝٦﴾ [النحل]:

«فإن قلـت: لم قدمت الإراحة عـلى التسـريح؟ قلت: لأن الجمـال في الإراحة أظهر إذا أقبلت ملأى البطون ، حافلة الضروع، ثم أوت إلى الحظائر»[3].

ونحن لا نود هنا أن نستطرد في متابعة الزمـخشري[4] ومن سـار على دربه من البلاغيـين في تحليلاتهم لنماذج هذا الضرب من التـقديم، ولكن الذي يعنينا هنا هو أن نشيـر إلى أن هذا الضرب من التقـديم لايختلف عن الضرب السـابق في ارتباط قيمـته الفنية في نظر البلاغيين بحسن التخير النحوي، فإذا كان تقديم ماحقه التأخير هو اختيار في ميدان الرتبة غير المحفوظة بين المواقع النحوية فإن التقديم في هذا الضرب هو اختيار في ميدان ما يسمى «بالرتبة الحرة» بينها، فـالتقديم الذي تساءل عنه الزمخشري كي يبين قيمـته الفنية في النموذجين السـابقين كان هو تقديم المعطوف عليـه بالواو، والواو كما سبق أن ذكـرنا تختص من بين أدوات العطف باقـتصارها على مطلق الجـمع، فهي لا تفيد تـرتيبا بين المتعـاطفين بها، ومغـزى ذلك أن الترتيب بين هذين المتعاطفـين بها في اللغة الفنية إنما يكون مرده اختيار الأديب الذي يقدم منهما ما يحسه ملائما لغرضه الفني الخاص، متوائما مع طبيعة السياق الذي يوردهما فيه.

* * *

---

(١) انظر: الكشاف جـ ٣ ص ١٥١، مفتاح العلوم ص ١٠٢.

(٢) الكشاف جـ ٣ ص ٧١.

(٣) السابق جـ ٢ ص ٣٢٢.

(٤) انظر السـابق جـ ١ ص ١٠، جـ ٣ ص ٨٠، ص ٢٧٦، ص ٤٠٨، وانظر مـفتـاح العلوم ص ١٠٣، ١٠٤، المثل السائر ص ١٨١ - ١٨٣.

٤ - الحذف والذكر:

الحذف والذكر ظاهرتان متقابلتان[1] تشكلان متوازيتين مجالا من مجالات التخير النحوى فى نظر البلاغيين، ونعنى بتوازيهما أن مزية كل منهما لا تكون إلا إذا كان التركيب الذى ترد فيه يحتمل الأخرى، الأمر الذى يسوغ المقارنة التى تبرز تلك المزية الماثلة فى تخير الأولى دون الثانية، وقد كان لإحساس البلاغيين بذلك أثره فى تضييق دائرة كل من هاتين الظاهرتين لديهم عن دائرة تحققاتها فى نظام اللغة، ويقتضينا ذلك أن نتوقف إزاء كل من هاتين الظاهرتين كى نتبين مدى انطباق الدائرة الفنية لها فى نظر البلاغيين على المعيار الذى نحن بصدده:

(أ) الحذف:

لم يهتم البلاغيون بظاهرة الحذف على إطلاقها فى الأساليب الفنية، فإذا كان النحاة يتحدثون عن لونين من الحذف أحدهما[2] واجب والآخر جائز فإن صور الحذف التى توقف هؤلاء البلاغيون إزاءها لا تنتمى إلا إلى هذا النمط الأخير (أى حذف ما يجوز ذكره)، ومغزى ذلك أن الحذف الفنى فى نظرهم ليس هو الحذف الحتمى الذى يكون فيه ذكر المحذوف من الخطأ الذى لا يقره نظام اللغة، بل هو مقصور على المواضع التى يكون فيها ترك الذكر - كما يقول عبد القاهر - «أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتكون أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تبن»[3].

فالحذف الفنى فى نظر عبد القاهر هو الحذف المتخير، الذى تتجلى القيمة الفنية فى تخيره عن طريق مقارنته بالذكر الذى لا ينهض بما يقوم به فى سياقه الخاص من وظائف فنية خاصة.

---

(١) يتعلق كل من الذكر والحذف بظاهرة «التضام» التى هى إحدى قرائن التعليق النحوى، فالتضام هو علاقة التلازم بين بعض عناصر التحليل النحوى وبعضها الآخر، كالتلازم بين الفعل والفاعل، أو بين المبتدأ والخبر، أو بين المضاف والمضاف إليه وما إلى ذلك، فعلى أساس هذا التلازم يكون وجود أحد هذين العنصرين مقتضيا لذكر الآخر، وعلى أساسه كذلك يكون فى وجود أحدهما ما يسوغ - فى بعض الأحوال - حذف الآخر، وما يسعف على تقديره وتمثل وظيفته فى المعنى انظر: د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص٢٢١ وكذا: الأصول ص ٣٤١. ولعل اتصال هاتين الظاهرتين بظاهرة التضام هو ما لمحه بعضهم حين عرف الحذف بأنه «أن يؤتى بلفظ يقتضى غيره، ويتعلق به، ولا يستقل بنفسه، ويكون فى الموجود دلالة على المحذوف» انظر: أمالى المرتضى جـ ٢ ص ٧٣.

(٢) كما فى حديثهم عن مواضع حذف كل من المبتدأ والخبر وجوبا، أو وجوب حذف الفعل فى أسلوب الاختصاص وما إلى ذلك. انظر مثلا: حاشية الصبان جـ ١ ص ٢٠٧ - ٢١٤.

(٣) دلائل الإعجاز ص ١١١.

ونود هنا أن نبادر بالقول بأن هذا الذى نستنتجه من عبارات عبد القاهر السابقة، لا يتنافى مع تصريحه بعد ذلك بأن هناك مواضع (يطرد فيها الحذف) وذلك حين قال:

ومن المواضع التى يطرد فيها حذف المبتدأ القطع والاستئناف: يبدأون بذكر الرجل ويقدمون بعض أمره، ثم يدعون الكلام الأول، ويستأنفون كلاما آخر، وإذا فعلوا ذلك أتوا فى أكثر الأمر بخبر من غير مبتدأ - مثال ذلك قوله:

وعلمت أنى يوم ذاك منازل كعبا ونهدا

قوم إذا لبسوا الحديد تنمروا حلقا وقدا

ومن أمثلته لهذا الموضع قول جميل:

وهل بثينة يا للناس قاضيتى   دينى وفاعلة خيرا فأجزيها

ترنو بعينى مهاة أقصدت بهما   قلبى عشية ترمينى وأرميها

هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة   ريا العظام بلين العيش غاذيها[1]

إنه لا تنافى - فى نظرنا - بين إشارة عبد القاهر إلى مثل هذا (الاطراد) فى الحذف وما نقرره من أن الحذف الفنى فى نظره وفى نظر غيره من البلاغيين هو الحذف المتخير الذى يجوز إظهار المحذوف فيه، فالاطراد الذى يشير إليه عبد القاهر لا يعنى (الحتمية) التى يعد الخروج على مقتضاها ضربا من الخطأ، ولعل ما يعنيه عبد القاهر فى هذا الموطن هو أن الحذف فى تلك المواضع التى عددها هو لون من «التقاليد الفنية» التى جرى عليها الشعراء والتزموها لا بتقييد أو إلزام من نظام اللغة ونحوها، بل بوازع من الحس والشعور، فالاطراد - إذن - هو اطراد فى تخير الظاهرة الفنية دون مقابلها الذى يجيزه نظام اللغة فى تلك المواضع، بل إنه يلزم افتراض هذا المقابل كى تتضح بالقياس إليه مزية التخير، وهذا ما يشير إليه تعليق عبد القاهر على النماذج الفنية التى أوردها فى هذا الصدد، فبعد أن أورد تلك النماذج دون تبرير[2] فنى لمزية الحذف فيها أخذ يحيل

---

(١) انظر: السابق ص ١١٢ - ١١٥.

(٢) لعل عبد القاهر كان يحس فى الحذف فى مثل تلك النماذج إيحاء بقوة إحساس الشاعر بالمسند إليه واستمرارية مثوله فى وجدانه (على الرغم من قطع الجملة - نحويا - واستئناف سواها) ففى أبيات جميل مثلا تتجلى قيمة حذف المسند إليه فى البيت الثالث منها (وهو الضمير المحذوف فى أوله «هى» فى الإيحاء بمدى توهج عاطفة الشاعر إزاء بثينة، تلك التى تملكت فؤاده ،وسيطرت على خياله ،وامتلأ وجدانه بها بحيث لم يعد بحاجة إلى تكرار ذكرها عند إسناد تلك الصفات إليها، فكأن تلك الصفات التى عددها فى البيت الثالث من ضمور خصر، وامتشاق قوام، وغضارة جسم لا تُسند فى حس الشاعر - حين تسند - إلا إلى تلك الحبيبة.

على ذوق القارئ وحسه في استشفاف القيمة الفنية للحذف فيها عن طريق التأمل ومقارنة الحذف بالذكر في كل منها - يقول:

«فتأمل الآن هذه الأبيات كلها، واستقرها واحدا واحدا، وانظر إلى موقعها في نفسك، وإلى ما تجده من اللطف والظرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها، ثم قلبت النفس عما تجد، وألطفت النظر فيما تحس، ثم تكلف أن ترد ما حذف الشاعر، وأن تخرجه إلى لفظك، وتوقعه في سمعك، فإنك تعلم أن الذى قلت كما قلت، وأن رب حذف هو قلادة الجيد وقاعدة التجويد»[1].

من منطلق تلك النظرة التى تؤمن بأن القيمة الفنية للحذف هى رهن الإحساس بحسن تخيره لم يطلق البلاغيون مصطلح الحذف إلا على حذف ما يحتمل الغرض ذكره أو تقديره، ويتجلى ذلك بصورة واضحة فى تقسيمهم الأفعال المتعدية بحسب الغرض من ذكرها إلى ضربين يحددهما عبد القاهر قائلا:

«إن أغراض الناس تختلف فى ذكر الأفعال المتعدية، فهم يذكرونها تارة ومرادهم أن يقتصروا على إثبات المعانى التى اشتقت منها للفاعلين من غير أن يتعرضوا لذكر المفعولين، فإذا كان الأمر كذلك كان الفعل المتعدى كغير المتعدى مثلا فى أنك لا ترى له مفعولا لا لفظا ولا تقديرا، ومثال ذلك قول الناس: فلان يحل ويعقد ويأمر وينهى... المعنى فى جميع ذلك على إثبات المعنى فى نفسه للشيء على الإطلاق وعلى الجملة من غير أن يتعرض لحديث المفعول... وقسم ثان: وهو أن يكون له مفعول مقصود قصده معلوم إلا أنه يحذف من اللفظ لدليل الحال عليه...»[2].

فعبد القاهر - كما يتجلى فى هذا النص - يقصر استخدام مصطلح الحذف على الضرب الثانى من ضربى استخدام الفعل المتعدى، ومقتضى ذلك أن الضرب الأول الذى يكون الغرض فيه إثبات المعنى فى ذاته للفاعل دون تعلق بمفعول لفظا أو تقديرا ليس من قبيل الحذف فى نظره، وقد سار الزمخشرى على نهج عبد القاهر فى نظرته إلى كلا الضربين فهو يقول - على سبيل المثال - فى قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾ [الحجرات: ١]:

«فى قوله تعالى: ﴿لا تُقَدِّمُوا﴾ من غير ذكر مفعول وجهان: أحدهما أن يحذف ليتناول كل ما يقع فى النفس مما يقدم، والثانى ألا يقصد قصد مفعول ولا حذفه،

---

(١) دلائل الإعجاز ص ١١٦.

(٢) السابق: ص ١١٨ - ١٢٠، وانظر: مفتاح العلوم ص ٩٩، والإيضاح ص ٦١.

ويتوجه بالنهى إلى نفس التقدمة، كأنه قيل: لا تقدموا على التلبس بهذا الفعل، ولا تجعلوه منكم بسبيل كقوله تعالى: ﴿هو الذي يحيي ويميت﴾ [غافر: ٦٨] (١).

فالوجه الثانى من هذين الوجهين اللذين يذكرهما الزمخشرى هو بعينه الضرب الأولى من ضربى استخدام الفعل المتعدى لدى عبد القاهر، والزمخشرى لا يتفق مع عبد القاهر فى عدم إطلاق مصطلح الحذف على هذا الوجه واطلاقه على مقابله فحسب، بل فى اعتبار الفعل المتعدى فيه منزلا منزلة اللازم فى عدم تعلقه بالمفعول، وهذا ما يصرح به عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿ وتركهم في ظلمات لا يبصرون ﴿١٧﴾ ﴾ [البقرة] يقول:

«المفعول الساقط من ﴿لا يبصرون﴾ من قبيل المتروك المطرح الذى لا يلتفت إلى اخطاره بالبال، لا من قبيل المقدر المنوى كأن الفعل غير متعد أصلا نحو ﴿يعمهون﴾ فى قوله: وهذا ما يصرح به عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿ونذرهم في طغيانهم يعمهون ﴿١١٠﴾ ﴾(٢) [الأنعام].

وجدير بالذكر أن تحديد مصطلح الحذف بحيث لا يشمل أمثلة هذا الضرب أمر لم ينفرد به البلاغيون، فهذا هو ابن هشام النحوى يذكر كثيرا من أمثلة هذا الضرب تحت ما اسماه (بيان أنه قد يظن أن الشيء من باب الحذف وليس منه) مفسرا لذلك بأن الغرض فيها «يتعلق بالإعلام بمجرد إيقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليهما، ولا يذكر المفعول ولا ينوى، إذ المنوى كالثابت»(٣).

إن إخراج هذا الضرب من دائرة الحذف أمر له مغزاه فيما نحن بصدد إثباته، وهو أن الحذف فى نظر هؤلاء كان مقصورا على الترك الجائز أوالاختيارى لعنصر من عناصر العبارة، والذى تتجلى قيمته الفنية عن طريق المقارنة بإظهار المتروك، وقد سبق أن أشرنا إلى أن المقارنة التى يقتضيها معيار التخير لا تتأتى إلا إذا كانت كلتا الظاهرتين (المنتقاة والمفترضة) تؤديان غرضا واحدا وتنفرد إحداهما بالمزية فيه، وهذا مالا يتحقق فى الضرب السابق الذى ينزل الفعل المتعدى فيه منزلة اللازم، لأننا لو فرضنا مفعولا لهذا الفعل لكنا إزاء معنى جديد، وغرض آخر غير المراد - هذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر حيث يقول:

«كل موضع كان القصد فيه أن يثبت المعنى فى نفسه فعلا للشيء، وأن يخبر بأن من شأنه أن يكون منه، أو لا يكون منه، فإن الفعل لا يعدى هناك، لأن تعديته تنقض الغرض وتغير المعنى»(٤).

---

(١) الكشاف جـ ٤ ص ٢.
(٢) السابق جـ ١ ص ٣٩.
(٣) مغنى اللبيب جـ ٢ ص ١٦٠.
(٤) دلائل الإعجاز ص ١١٩.

فى ظل هذا التحديد لمصطلح الحذف راح عبد القاهر والبلاغيون يحللون القيمة الفنية لحذف المفعول، معتمدين فى تحليلها على مقارنة الحذف بالذكر فى كل منها، فعلى سبيل المثال يقول عبد القاهر فى قول البحترى:

شجو حساده وغيظ عداه   أن يرى مبصر ويسمع واع

«المعنى - لا محالة - أن يرى مبصر محاسنه، ويسمع واع أخباره وأوصافه، ولكنك تعلم على ذلك أنه كان يسرق علم ذلك من نفسه ويدفع صورته عن وهمه ليحصل له معنى شريف وغرض خاص، وقال: إنه يمدح خليفة وهو المعتز ويعرض بخليفة وهو المستعين، فأراد أن يقول: أن محاسن المعتز وفضائله المحاسن والفضائل يكفى فيها أن يقع عليها بصر ويعيها سمع... فأنت ترى حساده وليس شىء أشجى لهم وأغيظ من علمهم بأن ههنا مبصرا يرى وسامعا يعى... كى يخفى مكان استحقاقه لشرف الإمامة فيجدوا بذلك سبيلا إلى منازعته إياها»[1].

فكل من الفعلين «يرى ويسمع» له مفعول مقصود يستطاع ذكره والنص عليه فى التركيب الذى ورد فيه، بل إنه - كما يبدو من عبارات عبد القاهر - لا بد من افتراض ذكر هذا المفعول - عند التحليل والتذوق - كى يستطاع بالقياس إليه إدراك المزية فى حذفه، والتى هى كما يحددها عبد القاهر: المبالغة فى تفرد الممدوح بالمناقب والتعريض بحاسديه.

وجدير بالذكر أن تحديد عبد القاهر لمزية الحذف بأنها «معنى شريف» و «غرض خاص» لا ينفى ما نقرره من أن المقارنة بين الحذف والذكر - فى تصور هؤلاء - لا تكون إلا إذا اتفق أصل المعنى أو الغرض فيهما، ذلك أن ما يعنيه عبد القاهر بهذين المصطلحين ليس شيئا سوى تلك «المبالغة» التى يحققها الحذف، والتى هى إضافة إلى أصل المعنى، (وهو إسناد رؤية المحاسن إلى المبصر، وسماع الأخبار إلى الواعى)، وهوما يتحقق فى حال ذكر المفعول، كما يتحقق مع تلك الإضافة فى حذفه[2].

ومن النماذج التى ذكرها وحلل مزية حذف المفعول فيها غير واحد من البلاغيين قوله عز وجل: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ.... ﴾ [القصص: ٢٣، ٢٤].

---

(١) السابق ص ١٢٠.

(٢) لنا عودة إلى التفرقة بين الغرض والغرض الخاص عند حديثنا عن المعيار الثالث (مطابقة مقتضى الحال).

فالأفعال (يسقون - تذودان - نسقي - سقى) في الآيتين الكريمتين كل منها فعل متعد حذف مفعوله، وتقديره فيها جميعا «الإبل» أو «الغنم» التي تُسقى وتذاد، وسر الحذف فيما يرى البلاغيون هو أن الغرض (الخاص) المسوقة من أجله الآيتان يقتضى التركيز على الأحداث أوالأفعال في ذاتها، أو على حد تعبير عبد القاهر «توفر العناية على إثبات الفعل لفاعله»، فإثبات السقى والذود أو إسنادهما إلى ما أسند إليه يمثل أصل[1] المعنى، أوالبنية الأساسية للغرض، ولكن الصورة القرآنية باعتمادها إسقاط المسقى المذود من الذكر قد حققت تركيزا على الأفعال أو «توفرا على إثباتها» يتواءم مع الغرض الخاص لسياق الآيتين، ذلك أن إشفاق موسى عليه السلام على الفتاتين إنما كان لأن السقى والذود بصرف النظر عما يقعان عليه هما من الأعمال الشاقة التي لا تقوى المرأة على مباشرتها، أو كما يقول الزمخشرى «: إنه إنما رحمهما لأنهما كانتا على الذياد وهم على السقى، ولم يرحمهما لأن مذودهما غنم ومسقيهم إبل مثلا، وكذلك قولهما ﴿لا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ﴾ [القصص: ٢٣] المقصود فيه السقى لا المسقى»[2].

ولعلنا نستطيع بناء على ما تقدم أن نقرر أن الحذف الذى عنى به البلاغيون هو حذف ما يحتمل ذكره، وأن القيمة الفنية لهذا الحذف لا تتجلى إلا فى ضوء الإحساس بقيمة تخيره لما يجسده من غرض خاص لا ينهض به الذكر فى سياقه.

(ب) الذكر:

إذا كان البلاغيون قد قصروا دائرة الحذف على الحذف الجائز أوالمتخيرّ الذى يسيغه نظام اللغة، ويسيغ - في الوقت نفسه - إمكانية الذكر إزاءه فإنهم قد فعلوا مثل ذلك بدائرة الذكر، فالذكر الذى عنوا به وأشادوا بالقيم الجمالية فى تحليلهم لنماذجه ليس هو مجرد وجود مبنى الكلمة في موقعها النحوى؛ لأن ذلك - فى حد ذاته - هو الأصل أو الواجب الذى يحتمه نظام اللغة، ولكن اهتمامهم كان منصبا على نمط خاص من الذكر، وهو ذكر ما (يحتمل) حذفه لوجود القرينة أوالقرائن الدالة عليه فى السياق، لأن الذكر فى تلك الحال يعد (إيثارا) لإحدى إمكانيتين يتيحهما نظام اللغة فى الموقع الذى يشغله، الأمر الذى يثير الانتباه، ويدعو إلى التساؤل عن سر هذا الإيثار وفائدته فى

---

(١) سبق ان رأينا ان العلاقة الإسنادية أصل المعنى أو الغرض فى كل تركيب مفيد سواء أكان تقريريا مجردا أم بلاغيا فنيا، وعلى ذلك فإن العبارة السابقة لعبد القاهر تعنى ان دلالة تلك العلاقة فى الآيتين هى أصل المعنى الذى نحصله فى حال الذكر، كما نحصله (مضافا إليه ذلك التوفر الملائم للغرض الخاص فى السياق) فى حال الحذف.

(٢) الكشاف جـ ٣ ص ١٦٢، وانظر دلائل الإعجاز ص ١٢٤، المفتاح ص ٩٩، المثل السائر ص ٢٠٢.

سياقه الخاص، ويتجلى ذلك فى طبيعة النماذج الكثيرة التى توقف البلاغيون إزاء ظاهرة الذكر فيها، وفى طريقة تحليلهم للقيمة الفنية لها:

فمن تلك النماذج - على سبيل التمثيل - قوله عز وجل: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الشعراء] - يتساءل الزمخشرى عند تفسيره لتلك الآية قائلا:

«فإن قلت: (ماتعبدون) سؤال عن المعبود فحسب فكان القياس أن يقولوا: أصناما، كقوله تعالى: (ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو)، (ماذا قال ربكم قالوا الحق)، (ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا)؟ قلت: هؤلاء قد جاءوا بقصة أمرهم كاملة كالمبتهجين بها والمفتخرين، فاشتملت على جواب إبراهيم على ما قصدوه من إظهار ما فى نفوسهم من الابتهاج والافتخار، ألا تراهم كيف عطفوا على قولهم نعبد «فنظل لها عاكفين» ولم يقتصروا على زيادة نعبد وحده...»[1].

ويقول عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج: ٤٦]:

«فإن قلت: أى فائدة فى ذكر الصدور؟ قلت: الذى تعورف واعتقد أن العمى على الحقيقة مكانه البصر، وهو أن تصاب الحدقة بما يطمس نورها، واستعماله فى القلب استعارة ومثل، فلما أريد إثبات ماهو خلاف المعتقد من نسبة العمى إلى القلوب حقيقة ونفيه عن الأبصار - احتاج هذا التصوير إلى زيادة تعيين وفضل تعريف، ليقرر أن مكان العمى هو القلوب لا الأبصار..»[2].

فالذكر الذى يتساءل الزمخشرى عنه فى هاتين الآيتين هو ذكر ما يحتمل حذفه لوجود القرينة التى تبرره، فحذف المسند (نعبد) فى الآية الأولى كانت تسوغه القرينة الماثلة فى وروده إجابة عن سؤال (ما تعبدون)، كذلك فإن حذف الصفة والجار والمجرور فى الآية الثانية (التى فى الصدور) كان يبرره لفظ «القلوب»؛ إذ القلوب لا تكون إلا فى الصدور، وهذا المحذوف (لو فرضنا اختياره) فى الآيتين لا ينقض أصل المعنى أو الغرض فيهما، وهوالإجابة عن السؤال بتحديد المعبود فحسب فى الآية الأولى، ونسبة العمى إلى القلوب فى الثانية، ولكن مزية الذكر تتمثل - فى نظر الزمخشرى - فيما يضيفه إلى هذا المعنى من خصوصية يقتضيها السياق فى كل من الآيتين- فالذكر فى الآية الأولى يفيد شدة اغترار قوم إبراهيم عليه السلام بعقيدتهم الضالة، واعتزازهم الواثق بتلك الأصنام التى يعبدونها، ويستشعرون الرضا والأمان فى استمرار عكوفهم على

---

(١) الكشاف جـ ٣ ص ١١٦ - ١١٧.

(٢) السابق / نفسه ص ٣٦.

بتلك الأصنام التي يعبدونها، ويستشعرون الرضا والأمان في استمرار عكوفهم على تقديسها، وفي هذا إيحاء بفرط عنادهم لإبراهيم، وعدم اعتدادهم بتلك النغمة الساخرة البادية في سؤاله عليه السلام لهم عما يعبدون، أما الذكر في الآية الثانية فإنه يفيد - كما يرى الزمخشري - زيادة في تقرير المعنى الذي يخالف ما عهده الناس، وهو نسبة العمى إلى القلوب لا إلى الأبصار، فتقرير تلك النسبة أو تأكيدها يتآزر - في إفادة الغرض المراد من الآية - مع ذلك الاستفهام التوبيخي الذي صدرت به «أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها».

وعلى هذا النحو راح الزمخشري يحلل مزية الذكر في مواطنه[1] الكثيرة في الأساليب القرآنية، ولعله - فيما نرى - كان أول من أكثر من تحليل النماذج الفنية لتلك الظاهرة التي لم يكد يلتفت إليها عبد القاهر، بل لعلنا نزعم أنه إذا كان البحث البلاغي قد أفاد كثيرا من نظرات عبد القاهر وتحليلاته في مبحث الحذف فإنه قد أفاد مثل تلك الفائدة من الزمخشري في مبحث الذكر، فلقد تابع البلاغيون بعده النظر في تلك الظاهرة، وأفادوا كثيرا من نظراته في نماذجها القرآنية، وتأمل النماذج التي نظروا فيها والأغراض أو المزايا الفنية التي استنبطوها في هذا المقام يدل دلالة واضحة - وهذا ما يعنينا الآن - على أن الذكر في نظرهم لا يكاد يخرج - في عمومه[2] - عن الإطار الذي لاحظنا تحدده به لدى الزمخشري، ونعني بهذا الإطار: الذكر الجائز الذي يحتمل الحذف دون مساس بأصل المعنى.

يتجلى ذلك فيما يقرره السكاكي - على سبيل المثال - (عند حديثه عن ذكر المسند إليه) من أن من أغراض هذا الذكر أن يكون إصغاء السامع مطلوبا مما يستدعي بطء الكلام وإطالته، مثال ذلك «بسط موسى إذ قيل له: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ﴾ [طه ١٧]،

---

(١) انظر: السابق جـ ٢ ص ٤٣٢، وجـ ٣ ص ٦٦ ،ص ٢٢٦.

(٢) في أحيان نادرة كان بعض هؤلاء البلاغيين يذكر نماذج للذكر تمثل خروجا على هذا الإطار الذي نلاحظه، فعلى سبيل المثال: لقد ذكر السكاكي من الأحوال التي تقتضي ذكر المسند إليه في نظره: «أن يكون الخبر عام النسبة إلى كل مسند إليه والمراد تخصيصه بمعين، كقولك: زيد جاء، وعمرو ذهب، وخالد في الدار وقوله:

الله أنجح ما طلبت به ... والبر خير حقيبة الرحل

وقوله

النفس راغبة إذا رغبتها ... وإذا ترد إلى قليل تقنع

فذكر المبتدأ في تلك الأمثلة هوالذكر الواجب الذي لا يتحمل الحذف، لا سيما وأن السكاكي لم يشر إلى وجود القرينة، ومن أجل ذلك كان الخطيب القزويني محقا حين عقب على هذا الموضوع قائلا: فيه نظر، لأنه إن قامت قرينة تدل عليه إن حذف فعموم الخبر وإرادة تخصيصه بمعين وحدهما لا يقتضيان ذكره، وإلا فيكون ذكره واجبا» والعبارة الأخيرة للخطيب هي قاطعة في أن الذكر الذي ينبغي الاهتمام به في ميدان النظر البلاغي هو ما يجوز حذفه. انظر في النصين السابقين: مفتاح العلوم ص ٧٧، الإيضاح ص ٢٣.

وكان يتم الجواب بمجرد أن يقول: عصا، ثم ذكر المسند إليه وزاد فقال: ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ ۝١٨﴾ [طه: ١٨][(١)].

ويتوقف ابن الأثير إزاء القيمة الفنية لذكر الجار والمجرور «من فوقهم» في قوله عز وجل: ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦] فيقول: «للذكر لفظة فوقهم فائدة لا توجد مع إسقاطها من هذا الكلام، وأنت تحس هذا من نفسك، فأنت إذا تلوت هذه الآية.. تخيل إليك أن سقفا خر على أولئك من فوقهم، وحصل في نفسك من الرعب ما لا يحصل مع إسقاط تلك اللفظة..»[(٢)].

ولعل من المناسب في هذا المقام أن نتوقف قليلا إزاء ما أطلق عليه البلاغيون مصطلح (التكرير) باعتباره لونا خاصا من ألوان ذلك الذكر الذي يحتمل الحذف، فالتكرير كما يتضح من تناول البلاغيين لصوره هو ترديد ذكر لفظة أو ألفاظ بعينها إزاء غرض واحد، أي أنه بذلك يعد صورة من صور التخيير في هذا المجال الذي نحن بصدده في نظر البلاغيين، بل لعل إحساسهم بذلك كان وراء إخراجهم لصورتين من دائرة التكرير هما:

١- ما تتردد فيه الألفاظ ويختلف الغرض، وهذا ما يصرح به الزمخشري عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَن يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ ۝٧ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ ۝٨﴾ [الأنفال: ٧، ٨] وذلك حيث يقول:

«فإن قلت: أليس هذا تكريرا؟ قلت: لا؛ لأن المعنيين متباينان، لأن الأول تمييز بين الإرادتين، وهذا بيان لغرضه فيما فعل من اختيار ذات الشوكة على غيرها لهم...»[(٣)].

٢- ما تختلف فيه الألفاظ إزاء الغرض الواحد، وهذا ما نراه لدى السكاكي في نعيه على من يعد مثل هذا تكرارا معيبا في القرآن، فهو يقول: «وأما إعادة المعنى بصياغات مختلفة فما أجهلكم في عدها تكرارا، وعدها من عيوب الكلام»[(٤)].

---

(١) انظر مفتاح العلوم ص ٧٧

(٢) المثل السائر ص ٢١٥، وجدير بالذكر أن ابن الأثير قد اعتمد في تحليله لمعظم النماذج القرآنية التي أوردها في هذا المقام على الزمخشري، وتلك الآية الكريمة هي من الأمثلة القليلة التي تفرد بالنظر إليها دونه.

(٣) الكشاف جـ ٢ ص ١١٦. وجدير بالذكر أن ابن الأثير قد عد هذه الصورة من التكرير، فقد أدرج تلك الآية التي عرضها الزمخشري فيما أسماه التركيب المفيد الذي «يكون المقصود به غرضين مختلفين». والواقع أن الزمخشري كان أعمق نظرا من ابن الأثير في هذا الصدد؛ إذ إنه ما دام الغرضان مختلفين فما وجه القول بالتكرير؟ هذا فضلا عن أن كثيرا من الأمثلة التي عرضها ابن الأثير في هذا القسم هي مما يتفق فيها الغرض وتدخل في دائرة التكرير في نظر الزمخشري. انظر: المثل السائر ص ٢٢٨.

(٤) انظر: مفتاح العلوم ص ٢٤٧.

إن إخراج هاتين الصورتين من دائرة التكرير أمر له مغزاه فيما نحن بصدده من جهة، وله مايبرره فى تصور هؤلاء البلاغيين من جهة أخرى، فإذا كان الذكر فى نظرهم مقصورا على دائرة التخيير التى يحتمل فيها حذف المذكور - لدلالة القرينة - دون مساس بأصل المعنى فمن الطبيعى أن يكون تكرير الذكر فى نظرهم كذلك، فقصر التكرير على ترديد ألفاظ أو جمل بأعيانها إزاء معنى واحد إنما يعنى اشتراط إمكانية الاستغناء عن هذا الترديد اكتفاء بدلالة الذكر الأول على المعنى؛ حيث إن هذا يثير التساؤل عن السر فى اختيار ذلك الترديد وعن وظيفته الخاصة فى سياقه.

فى ظل هذا التحديد لمصطلح «التكرير» راح البلاغيون ينظرون فى مواطنه القرآنية محاولين إبراز القيمة الفنية له فى كل موطن، فهذا هوالزمخشرى يتساءل عن سر تكرير آيتى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٢٦﴾ وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴿١٢٧﴾﴾ [الشعراء] فى أول كل قصة وآخرها فى سوة الشعراء. ثم يجيب:

«كل قصة منها كتنزيل برأسه، وفيها من الاعتبار مثل ما فى غيرها، فكانت كل واحدة منها تدلى بحق فى أن تفتتح بما افتتحت به صاحبتها، وأن تختتم بما اختتمت به، ولأن فى التكرير تقريرا للمعانى فى الأنفس وتثبيتا لها فى الصدور، ألا ترى أنه لا طريق إلى تحفيظ العلوم إلا ترديد مايراد تحفيظه منها، وكلما زاد تكريره كان أمكن له فى القلب، وأرسخ للفهم، وأثبت للذكر، وأبعد من النسيان..»[1].

وإذا كان الزمخشرى يرى أن مزية التكرير القرآنى متمثلة فيما يفيده من تأكيد للمعانى وتثبيتها فى النفس فقد نحا السكاكى فى توجيه تلك المزية منحى آخر، فهو يرى فى ذلك التكرير ضربا من الإيقاع الذى تجد نظيره فى بعض القصائد التى يقوم بناؤها الفنى على الترجيع لبيت خاص، أو عبارة خاصة بعد كل مجموعة من الأبيات، مما يكون له دوره الفعال فى تأثيرها الفنى، وفى جعلها وحدة فنية متماسكة العناصر... يقول السكاكى:

«وأما نحو﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿١٣﴾﴾ [الرحمن] و ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴿١٩﴾﴾ [المرسلات] فمذهوب فيه مذهب رديف يعاد فى القصيدة مع كل بيت، أو مذهب ترجيع القصيدة يعاد بعينه مع عدة أبيات، أو ترجيع الأذكار، وعائب الرديف أو الترجيع إما دخيل فى صناعة تفنين الكلام ما وقف بعده على لطائف أفانينه، وإما متعنت ذو مكابرة...»[2].

* * *

(١) الكشاف جـ ٣ ص ١٢٦، وانظر تبريره للتكرير فى سورة القمر جـ ٢ ص ٤٧/ ٤٨.
(٢) مفتاح العلوم ص ٢٤٨.

وبعد: فلعلنا نستطيع فى ضوء ما تقدم أن نقرر أنه إذا كانت فنية الصورة المجازية تتمثل فى نظر هؤلاء البلاغيين فى انحرافها الدلالى فإن فنية النظم أو توخى معانى النحو بين معانى الكلم تتمثل فى حسن تخيره، وإذا كانت الصورة المجازية لا تكون إلا فى نظم (إذ هى كما صرح عبدالقاهر من قبل مقتضى من مقتضياته) فإن مغزى ذلك أن معيار التخير كان أشمل ميدانا، بل وأوثق ارتباطا بفنية اللغة من معيار الانحراف فى نظر هؤلاء.

وعلينا أن نسأل بعد ذلك، ما الغاية الفنية من الانحراف والاختيار فى هذا التصور؟

والإجابة عن هذا التساؤل تقودنا إلى المعيار الثالث وهو «مطابقة مقتضى الحال».

* * *

ثالثا: مطابقة مقتضى الحال:

تمثل «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» إحدى الأفكار التى كان لهـا أثرها فى توجيه البحث البلاغى وتحديد كثير من مساراته، ونظرة إلى تراثنا البلاغى لا سيما فى عصوره المتأخرة تكشف لنا إلى أى حد بلغ الاهتمام بتلك المطابقة - تلك التى عدت غاية البحث فى علمى المعانى والبيان تارة، وعرفت بها البلاغة كلها تارة أخرى.

ونود فى البداية أن نحدد مدلول مصطلحى «الحال» و «مقتضى الحال» كى نصل فى ضوء هذا التحديد إلى تصور مفهوم تلك المطابقة ووظيفتها فى نظر البلاغيين.

أما مصطلح الحال فقد كان يرادف فى أغلب استعمالاته لدى البلاغيين مصطلحا آخر هو المقام[1]، فكل من المصطلحين يقصد به: مجموعة الاعتبارات والظروف والملابسات التى تلابس النشاط اللغوى، ويكون لها (أو ينبغى أن يكون) تأثيرها فى ذلك النشاط من خارجه بحيث لا تتحدد دلالة الكلام أو تتجلى مزاياه إلا فى ظلها، وفى ضوء ارتباطه بها، وقد ترددت فى تراثنا بصدد ذلك الارتباط تلك العبارة الذائعة «لكل مقام مقال»[2].

يقول السكاكى محددا بعض المقامات مشيرا إلى ضرورة تنوع الكلام بتنوعها: «إن مقامات الكلام متفاوتة: فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب.. وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، جميع ذلك معلوم لكل لبيب وكذا مقام الكلام مع الذكى يغاير مقام الكلام مع الغبى..»[3].

فموضوع الكلام أو غرضه (بالمفهوم العام) والظروف الخارجية التى تلابسه، والمخاطب الذى يتوجه إليه، كل أولئك مقامات فى نظر السكاكى يتفاوت الكلام بتفاوتها، وتلك نظرة تتشابه (تشابها ما) مع ما يلح عليه علم الدلالة الوصفى فى العصر الحديث من ضرورة ربط النشاط اللغوى بالسياق أو الموقف الاجتماعى الذى نشأ فيه باعتبار أن هذا الموقف هو الذى تتحدد به الدلالة، وأن الكلام منعزلا عن موقفه الخاص يعد ضربا من الضوضاء والعبث الذى لا معنى له. يقول فيرث فى ذلك:

---

(١) انظر: التهانوى/ كشاف اصطلاحات الفنون جـ ٢ ص ١٢٦.

(٢) نقد النثر/ ص ٩٦، الصناعتين ص ٥١.

(٣) مفتاح العلوم ص ٧٣. وجدير بالذكر أن السكاكى قد أورد بعد هذا النص بقليل عبارة «ولكل كلمة مع صاحبتها مقام، ولكل حد ينتهى إليه الكلام مقام» وهى عبارة تدل على أن مفهوم المقام عنده يتسع ليشمل مجموعة القرائن اللغوية التى يكون لها ردود أفعال فى تحديد دلالة الكلام، ولكن هذا الاتساع فيما يبدو كان على مستوى التنظير فحسب، إذ إن التطبيق عنده كان مقصورا على العناصر الخارجية (غير اللغوية) للمقام فحسب، وهو اتجاه شايعه عليه كثير من البلاغيين بعده.

«إني اقترح الا تفصل الاصوات تماما عن الخضم الاجتماعي الذي تؤدي وظائفها فيه، وعلى هذا فلابد أن نعتبر كل النصوص اللغوية في اللغات المتكلمة الحديثة حائزة لخصائص المنطوق، وأن تعزى إلى مشتركين محددين بطريقة عامة في سياق الحال...»[1].

هذه النظرة المعاصرة تتشابه مع نظرة السكاكي من حيث الأساس الذي قامت عليه كل منهما، وهو الإحساس بوثوق الصلة بين الكلام والموقف أو المقام الذي ينبثق فيه، فإذا ما تجاوزنا هذا الأساس تبينت لنا فروق جوهرية بين النظرتين تجعل هذا التشابه بينهما كما قلنا «تشابها ما»، والذي يعنينا من تلك الفروق أمران هما:

(أ) معيارية النظرة إلى المطابقة لدى السكاكي ووصفيتها لدى علماء الدلالة.

(ب) إغفال السكاكي لشخصية المتكلم في رصد المطابقة مع أنها في نظر هؤلاء عنصر جوهري من عناصر المقام، وهذان الأمران هما ما سنعود إلى مناقشتهما لدى السكاكي بعد قليل. ونكتفي الآن بالإشارة إليهما.

وإذا كانت الحال هي الموقف أو المسرح الاجتماعي والملابسات الخارجية (غير اللغوية) للكلامْ - وكان الكلام في نظر البلاغيين لا يطابق تلك الحال ذاتها بل يطابق مقتضاها، فما هو هذا المقتضى؟

لقد عرف الباقلاني البلاغة بأنها «التعبير عن المعنى بما هو طبقه ووقمه من غير أن يفضل عنه ولا يقصر دونه»[2].

ويقول ابن سنان الخفاجي عن الغرض بوصفه أحد أقسام الكلام في نظره:

(وأما الغرض فبحسب الكلام المؤلف فإن كان مدحا كان الغرض به قولا ينبئ عن عظم حال الممدوح، وإن كان هجوا فبالضد»[3].

ويقول الزمخشري في تفسير قوله عز وجل: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الزخرف]: «فمعنى هذا الكلام وما وضع له نظمه وأسلوبه نفي أن يكونَ الله تعالى خالقا للكفر وتنزيهه عن ذلك»[4].

فتلك العبارات على اختلاف قائليها وتنوع سياقاتها تتفق في الدلالة على أن المطابقة هي مطابقة الكلام لمعناه أو الغرض المراد منه، فالمطابقة بهذا المفهوم هي البلاغة كما يصرح الباقلاني، وعلى أساسها تتنوع الأغراض بتنوع العبارات كما يرى ابن سنان، وفي ضوئها - كما يبدو من عبارة الزمخشري - تكون الطريقة المثلى لتمثل المعنى في العبارة الفنية هي التأمل في نظمها باعتبار أن هذا النظم هو شكل فني خاص لم يتشكل أو - على حد تعبيره - لم يوضع إلاملائما لمعنى خاص.

(١) انظر: د. محمد أحمد أبوالفرج: مقدمة لدراسة فقه اللغة ص ٣٢، وكذا: اللغة العربية معناها ومبناها ص ٣٣٧.

(٢) الباقلاني/ نكت الانتصار لنقل القرآن ص ٢٥١.

(٣) سر الفصاحة ص ٨٤.

(٤) الكشاف جـ ٣ ص ٨٤.

وقد بين عبد القاهر الجرجانى طرفى تلك المطابقة البلاغية فى أثناء عرضه لنظرية النظم، فهو يقول مبينا كيف تحدث المزية فى معانى النحو: «اعلم أن ليست المزية بواجبة لها فى أنفسها ومن حيث هى على الإطلاق، ولكن تعرض بحسب المعانى والأغراض التى يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض، تفسير هذا أنه ليس إذا راقك التنكير فى سؤدد وفى دهر من قوله «فلو إذ نبا بك دهر» فإنه يجب أن يروقك أبدا وفى كل شىء... بل ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذى تريد والغرض الذى تؤم...»[1].

فعبد القاهر هنا يصرح بأن المزية ليست خصوصية ذاتية فى معانى النحو، بل هى صفة تكتسبها تلك المعانى حين تصادف موقعا خاصا يقتضيه معنى أو غرض خاص، ومقتضى ذلك أن الجمال الفنى فى نظر عبد القاهر هوجمال موضعى، وأن تمثل هذا الجمال فى أسلوب من الأساليب لا يتم بمجرد التأمل فى البناء اللغوى لذلك الأسلوب فحسب، بل لا بد لهذا التمثل من رصد علاقة ذلك الأسلوب بمايقتضيه من معان وأغراض، فعلاقات الكلام الداخلية - كما يقول أحد الباحثين: «علاقات نحوية خالصة تنتهى عند التحليل إلى معانى النحو فحسب، وعلاقات الكلام الخارجية تعنى الصلة بين معانى النحو هذه وبين المقام والغرض - هذه الصلة بين الكلام والغرض الذى هو له والمقام الذى صدر فيه هى وحدها مناط نظر البلاغى، وفيها وحدها ما يميزه عن نظر النحوى»[2].

على أن فى عبارات عبد القاهر السابقة ما يثير فى النفس تساؤلا عن مدلول مصطلحى المعنى والغرض اللذين يجعل المزية فى مطابقة النظم إياهما؟ أكان المقصود بهما المعانى والأغراض المجردة التى هون من شأنها من قبل وجعلها بمثابة المادة الغفل فى صناعة الكلام؟.

إن الإجابة عن هذا التساؤل بالنفى يدعمها لدينا أن الذى يوائم تلك المعانى والأغراض أو يؤديها هو النظم النمطى أو العبارات التقريرية التى تمثل - كما أسلفنا القول - الدرجة الدنيا من الدلالة، والتى لا مزية فيها ولا جمال، ومقتضى ذلك أن المزية التى يعنيها هى فى مواءمة النظم الفنى للمعانى الفنية (التى تربو على أصل المعنى) أو الأغراض الخاصة (التى تزيد عن مجرد الغرض).

لقد سبق أن رأينا أن العلاقة الإسنادية القائمة على مجرد إثبات شىء لشىء أو نفى شىء عن شىء تمثل - فى نظر عبد القاهر والبلاغيين من بعده - أصل المعنى أو مجرد الغرض، فإذا كان مرد المطابقة البلاغية فى نظره هو - كما نرجح - المعنى

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٦٩ - ٧٠ وانظر: نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ١٠٨.

(٢) د. إبراهيم الخولى: مقتضى الحال بين البلاغة العربية والنقد الحديث ص ٦٣ رسالة دكتوراه مخطوطة بجامعة الأزهر سنة ١٩٧٨م.

الإضافي أو الغـرض الخاص، فإن مقـتضى ذلك أن تلك المطابقة لديه لا تـتحقق بتلك العلاقـة الإسنادية فى ذاتها بل بما يبنى عـليها من عـلاقات وما يضـاف إليهـا من مزايا وخصوصيات وهذا ما يصوغه عبد القاهر صياغة محكمة حيث يقول:

«ما من كلام فيه أمر زائد على مجرد إثبات المعنى للشيء إلا كان الغرض الخاص من الكلام..»[1].

وقد أخذ عبـد القاهر يطبق نظرته تلك على نصوص كثيرة من الشـعر، ففى قول الفرزدق على سبيل المثال:

وما حـملت أم امرئ فى ضـلوعها | أعق مـن الجانى عليـها هجـائيا

تتمثل الـعلاقة الإسنادية في نسبـة الحمل منفيا إلى «أم امرئ»، هـذه العلاقة هي البنية الأسـاسية لمعنى البـيت، والأصل الذى بنيت عليه سائر العـلاقات النحوية فـيه، والذى على حد تعبيـره «إن رفعته لم تجد لشيء منها بيـانا ولا رأيت لذكرها معنى»[2]، ولكن هذا الأصل مع ضرورته - أو رغـم ضرورته - لا يمثل المعنى أوالغـرض الخاص الذى أراده الفرزدق - فى نظر عبـد القاهر - والذى من أجله كان للبيت مزيتـه وجماله الفنى، فغـرض الفرزدق هو تحذير المتطاولين عليه من سـلاطة لسانه وقوة شاعـريته فى الهجاء، وهذا الغرض هو ما يلائمه البـيت ويجسده برمته، بحيث يكون لكل لفظة فى موقعها وظيفتها الخاصـة في تأدية ذلك الغرض، أى أن لكل إضافة أضافها الشـاعر على طرفى الإسناد دورها الخاص فى تشكيل ذلك الغـرض الخاص الذى لا ينسـب إلا إليه - هذا ما يقرره عبد القاهر حيث يقول فى تعليقه على البيت:

«فلولا أن معنى الجملة يصير بالبناء عليها شيئا غير الذى كان ويتغير فى ذاته لكان مـحـالا أن يكون البـيـت بحـيث تراه من الحـسـن والمزية، وأن يـكون مـعناه خـاصـا بالفرزدق... النكتة التى يجب أن تراعى فى هذا أنه لا تتبين لك صورة المعنى الذى هو معنى الفـرزدق إلا عند آخر حرف من البيت حـتى إن قطعت عنه قوله هجائيـا بل الياء التى هى ضمير الفرزدق لم يكن الذى تعقله مما أراده الفرزدق بسبيل، لأن غرضه تهويل أمر هجائه والـتحذير منه، وأن من عرض أمـه له كان قد عرضهـا لأعظم ما يكون من الشر»[3].

المطابقة فى تصـور عبد القاهر - إذن - هى بين الغـرض الخاص أو المعنى الفنى الذى لا ينسب إلا إلى صاحبه من جهة، والصورة اللغوية الخاصة التى سيقت من أجله وتشكلت فى ضوئه من جـهة أخرى، وتصـور المطابقة على هذا النحو واكـبه أو ترتب عليه بعبارة أدق وعى عبدالقاهر بأن تذوق المعانى والأغراض فى النصوص لا يتحقق إلا عن طريق التأمل فى البناء اللغوى الخاص فى تلك النصوص، فترجمة تلك النصوص أو تفسيرها بعبارات حرفية مقـابلة ليس مجرد تبديل فى سطحها الخارجى فحسب، بل هو

---

(1) دلائل الإعجاز ص ٢١٧. (2) السابق ص ٤١٧. (3) السابق ص ٤١٢.

فى الوقت نفسه إهدار لقيمتها الفنية من جهة، ولتلك المعانى الفنية الخاصة التى تطابقها ولا تشع إلا منها من جهة أخرى، ومن منطلق هذا الوعى أخذ عبدالقاهر يسوق الدليل تلو الدليل كى يثبت أن «للمفسر الفضل والمزية على التفسير» وأن «التفسير لا يأتى على معنى المفسر»(١).

هذه النظرة التى نجدها لدى عبد القاهر فى كل من «التفسير والمفسر»، وارتباطها بنظرته إلى المطابقة الفنية التى يراها بين المعانى الفنية وأشكالها التعبيرية ذاتها - أقول هذه النظرة نجدها لدى كثير من الأصوليين فى إطار اختلافهم حول قضية «جواز نقل الحديث بالمعنى»، إذ إن هؤلاء قد سلموا جميعا بعدم جواز هذه النقل لغير العارف بمواقع الكلام، وعلاقته بالغرض الخاص أو - على حد تعبير بعضهم - «مقتضى الحال» المراد من الحديث، ثم اختلفوا بعد ذلك بين مؤيد ومعارض فى تجويز هذا النقل للعارف، يقول الشهاب فيمن يجوز له هذا النقل فى نظره: «العارف بمواقع الكلام أى محالّ وقوع الكلام كخروجه للتنفير أو المدح ونحو ذلك من مقتضيات الأحوال»(٢).

فى ضوء هذا التصور للمطابقة الفنية كانت النظرات البلاغية للزمخشرى فى أساليب القرآن، فتلك النظرات تكشف بوضوح عن أن الأسلوب الفنى فى مفهوم ذلك الرجل هو شكل لغوى فنى خاص يستمد خصوصيته من تجسيده لمعنى فنى خاص، ومن ثم فإن إدراك المزية فى ذلك الأسلوب لن يتحقق إلا لمن أوتى ذوقا واستعدادا ودربة يؤهلانه لاستشفاف مضمونه واكتناه مراميه وأسراره - يقول الزمخشرى فى تفسيره لقوله عز وجل على لسان سيدنا إبراهيم: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ (٦٣)﴾ [الأنبياء] : «هذا من معاريض الكلام، ولطائف هذا النوع لا يتغلغل فيها إلا أذهان الراضة من علماء المعانى، والقول فيه أن قصد إبراهيم صلوات الله عليه لم يكن أن ينسب الفعل الصادر عنه إلى الصنم، وإنما قصد تقريره لنفسه وإثباته لها على أسلوب تعريضى يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجة وتبكيتهم»(٣).

فالإلزام بالحجة وتبكيت الخصم هما - فى نظر الزمخشرى - الغرض الذى سيقت له الآية الكريمة وتشكل بناؤها اللغوى من أجل الدلالة عليه بطريقة فنية، والزمخشرى هنا يغترف من معين عبد القاهر أو يرد معه موردا واحدا على الأقل، فالعلاقة الإسنادية (الماثلة فى إثبات الفعل إلى الصنم) فى الآية هى فى ذاتها معنى، ولكن هذا المعنى ليس هو المعنى أوالغرض الخاص الذى يطابق الآية أو تطابقه الآية بهذا

---

(١) انظر: السابق ص ٣٢٣ وما بعدها.
(٢) انظر: شروح مختصر المنتهى الأصولى جـ ١ ص ٧٠، الآيات البينات جـ ٣ ص ٢٨٠.
(٣) الكشاف جـ ٢ ص ٢٦٧.

الأسلوب التعريضي الذى وردت عليه، وقد قال الزمخشرى فى دعم تلك النظرية لديه فى موطن آخر:

«إذا كان الكلام منصبا إلى غرض من الأغراض جعل سياقه له، وتوجهه إليه كأن ماسواه مرفوض مطَّرح..»(1)

ويعود الزمخشرى فى موطن آخر ليؤكد إحساسه بأن التطابق بين العبارة أوالعبارات الفنية وهذا الغرض الخاص المسوقة له والموجهة به هو تطابق عضوى، فلا يمكن فصل أحدهما عن الآخر أوتصوره بمعزل عنه، وبناء على ذلك فإن أى تغيير فى ألفاظ العبارات أونقض لترتيبها الخاص الذى خرجت عليه وبنيت على أساسه يتبعه بالضرورة تغيير فى هذا الغرض يفقده خصوصيته وقيمته الفنية. فعند تفسيره لقوله جل شأنه: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ ﴿٥٦﴾ أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٥٧﴾ أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾ بَلَىٰ قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴿٥٩﴾﴾ [الزمر].

يقول: «فإن قلت: هلا قرن الجواب بما هو جواب له وهو قوله: ﴿لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي﴾ ولم يفصل بينهما بآية؟ قلت: لأنه لا يخلو إما أن يقدم على أخرى القرائن الثلاث فيفرق بينهن، وإما أن تؤخر القرينة الوسطى، فلم يحسن الأول لما فيه من تبتير النظم بالجمع بين القرائن، وأما الثانى فلما فيه من نقض الترتيب وهو التحسر على التفريط فى الطاعة ثم التعلل بفقد الهداية ثم تمنى الرجعة، فكان الصواب ما جاء عليه، وهو أنه حكى أقوال النفس على ترتيبها ونظمها، ثم أجاب من بينها عما اقتضى الجواب»(2).

فالزمخشرى يرى أن الغرض الذى سيقت له الآيات هو تصوير أحوال النفس الآثمة والخواطر الوالهة التى تتوزعها يوم القيامة، فهى إذ تستبين سوء عاقبتها وصدق وعيد الحق لها تستشعر حسرة وندما لا يجديان عليها فتيلا، بل يسلمانها إلى لون من التبرير الواهم الذى لا تلبث أن تستبين زيفه فتلوذ بأمنيات سرابية تزيدها أسفا وحسرة، وقد راعى النسق القرآنى فى نظم الآيات وترتيبها ترتب تلك الخواطر وتعاقبها على النفس، حتى تخرج تلك الصورة الفنية مكتملة العناصر متلاحمة الخطوط والألوان،

---

(1) السابق جـ ٢ ص ٤٦٧.

(2) السابق جـ ٣ ص ٣١.

ولهذا تأخر الجواب «بلى قد جاءتك. .» فى الآية الرابعة فى نظر الزمخشرى (لأنه فيما يرى جواب الآية الثانيةفقط)، حتى ترى خواطر النفس وأحوالها على ترتبها وتآزرها موحية بمدى ما يسيطر على تلك النفس الوالهة من حيرة وذهول[1].

لقد أراد الزمخشرى بالإجابة عن هذا التساؤل الافتراضى أن يلفت النظر إلى أن الغرض أو المعنى الذى هو مرد المطابقة الفنية لديه قد تتسع دائرته لتشمل عدة معان جزئية تنتظم فيما بينها لتكون وحدة دلالية متناسقة، وحينئذ فإن رصد مطابقة العبارة الفنية لهذا الغرض ينبغى ألا يقتصر على علاقتها به فحسب، بل لا بد من تمثل ملاءمتها لغيرها من العبارات التى تجاورها وتكون معها وحدة تعبيرية إزاءه»، وهذا بعينه ما صرح به عبد القاهر كما ذكرنا منذ قليل حين أشار إلى أن صورة المعنى لا تستبين إلا عند آخر كلمة وآخر حرف من البيت، وحين قرر أن المزية هى فى علاقة عناصر النظم بالغرض وفى «موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض».

وإذا كان الغرض أوالمعنى هو مرد المطابقة الفنية للعبارة فى تلك النظرة، فإن علينا أن نسأل: ما وظيفة الحال أو المقام فى رصد تلك المطابقة؟

أشرنا منذ قليل إلى أن تمثل المعنى فى العبارة الفنية يحتاج إلى تأمل واع فى بناء تلك العبارة وما يحفل به هذا البناء من مزايا وخصائص تعبيرية، وهنا نشير إلى أن ذلك التأمل لا يؤتى ثماره إلا فى ضوء من الوعى بالمقام أو الحال الذى تساق فيه تلك العبارة، فكما أن للمعنى علاقته العضوية بالعبارة التى تجسده وتطابقه بألفاظها الخاصة فى نسقها الخاص فإن له كذلك علاقته بالمقام الذى هو بمثابة التربة التى يستنبت فيها؛ إذ هو ظروف ومؤثرات خارجية تلابس نشأته، وأسباب ودواع تقتضيه، وهكذا يمكننا تصور المطابقة الفنية فى مقولة «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» على النحو التالى: فالحال هو الملابسات الخارجية، أو لنقل الواقع الذى يحيط بالأديب أو يتمثله فيحرك طاقاته الفنية لحظة الابداع، أما مقتضى الحال فهو المعنى أو الغرض الخاص أو - بلغة معاصرة - التجربة التى تمثل رؤية الأديب الخاصة لهذا الواقع، تلك التى يخرج التعبير الفنى على لسانه مجسدا لها مطابقا إياها، وفى ضوء هذا التصور فإن تمثل المعنى أو «مقتضى الحال» فى التعبير الفنى لا يتحقق إلا بالنظرة المتأنية الواعية التى تحيط بالأحوال التى هى

---

(١) فيما أرى ليس الجواب «بلى قد جاءتك. .» مقصورا على الآية الثانية فحسب كما يرى الزمخشرى بل هو يتعلق بالآيات الثلاث، فهو بمثابة حجة دامغة تساق عقب تلك الأقوال كى تقطع على النفس هذا الخيط الشعورى الحائر الذى تتعلق به كى تواجه عاقبتها الوخيمة وواقعها المحتوم. وعلى هذا الذى نراه -لوصح - يكون تأخر الجواب ضرورة فنية يقتضيها سياق الآيات والغرض المسوقة من أجله ،ويمكن القول كذلك بأن الجواب يتعلق بتمنى هؤلاء الكرة إلى الدنيا فى الآية الثانية.

بواعث وملابسات له من جهة، ثم بالخصائص والظواهر الفنية فى ذلك التعبير والتى هى رموز فنية تلبّس فيها وتشكل بها من جهة أخرى.

إن رصد المعنى وفهمه فى اللغة التقريرية المجردة أمر لا يحتاج إلى جهد أو عناء، لأن هذا المعنى هو الدلالة الظاهرة للعبارة، تلك التى يستطاع إدراكها عن طريق العلم بمواضعات اللغة، أما المعنى فى اللغة الفنية فهو أمر وراء تلك الدلالة، ومن هنا كانت الحاجة إلى استصحاب «القرائن» فى فهمه وتذوقه، سواء أكانت تلك القرائن من داخل البناء اللغوى أم من خارجه، وهذا ما عناه بعض الأصوليين الذين شرطوا لفهم المراد من الكلام إذا لم يكن نصا لا يحتمل (أى لا يكفى فيه مجرد المعرفة باللغة) أن تراجع قرائنه، والقرينة فى نظرهم «إما لفظ مكشوف، وإما إحالة على دليل العقل، وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين»[1].

ومن هذا المنطلق كانت نظرة الزمخشرى فى الأساليب القرآنية مصحوبة - غالبا - بالإشارة إلى ظواهر الأداء وقرائن الأحوال التى تدعم توجيهه لمعانيها فى نظره، فهو يرى - على سبيل المثال - أن الملائكة فى قوله عز وجل: ﴿لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ... ﴾ [النساء: ١٧٢] هم فريق من الملائكة أعلى قدرا من المسيح، ثم يقول:

«فإن قلت: من أين دل قوله ﴿ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ على أن المعنى ولا من فوقه؟ قلت: من حيث إن علم المعانى لا يقتضى غير ذلك، وذلك أن الكلام إنما سيق لرد مذهب النصارى وغلوهم فى رفع المسيح عن منزلة العبودية، فوجب أن يقال لهم: لن يترفع المسيح عن العبودية ولا من هو أرفع منه درجة، كأنه قيل لن يستنكف الملائكة المقربون من العبودية فكيف بالمسيح، ويدل عليه دلالة ظاهرة بينة تخصيص المقربين لكونهم أرفع الملائكة درجة وأعلاهم منزلة»[2].

فورود الآية الكريمة فى سياق دحض مفتريات النصارى وادعائهم ألوهية المسيح «قرينة الحال»، ثم تأخير ذكر الملائكة عن المسيح ووصفهم بأنهم مقربون «قرينة المقال»، كل أولئك أدلة وقرائن يصطحبها الزمخشرى مسترشدا بها فى توجيه المعنى الذى يذهب إليه.

---

(١) انظر: المستصفى ص ٢٦٨.

(٢) الكشاف جـ ١ ص ٣١٦ - ٣١٧.

ومما هو جدير بالملاحظة فى نص الزمخشرى أنه يعـزو توجيهه لهذا الرأى إلى ما يقتـضيـه «علم المعانى»، وهى - فيـما أعلم - أول إشـارة إلى هذا المصطلح فى تراثنا البلاغى، ومقتضى ذلك أن وظيـفة هذا العلم فى نظره - وكما يتضح من هذا النص - هى استنباط المعانى أو الكشـف عنها فى ضوء قرائنها الحالية والمقـالية، وهذا بدوره يثير تساؤلا مؤداه: أكانت تلك هى وظيـفة علم المعانى بعد أن استقل وتحددت مـباحثه لدى السكاكى ومن تابعه من البلاغيين؟ أو لنصغ تسـاؤلنا بطريقة محددة بإطار بحثنا فنقول: ما الفرق بين نظرة السكاكى ونظرة كل من عبد القاهر الجرجانى والزمخشرى إلى مطابقة مقتضى الحال؟

لقد عرف السكاكى علم المعانى بأنه:

«تتبع خـواص تراكيب الكلام فى الإفادة ومـا يتصل بها من الاستحسان وغـيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ فى تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره»(١).

فوظيفة هـذا العلم كما يحددها تعريف السكاكى هى استـقراء الظواهر والخواص التعبيرية فى التراكيب البليغة استـقراء تتحدد به الأغراض التى تواردت عليها، والمقامات التى تلاءمت معها فى تلك التراكيب، وإذا كانت الغاية التى ينشدها هذا العلم هى -فى نظر السكاكى - الاحتراز عن الخـطأ فى تطبيق الكلام على ما يقتضى الحـال ذكره، فإن علاقـة الظواهر التعبيـرية بالأغراض والمقامـات أو (علاقة الكلام بالحال) فى التـراكيب المستـقرأة تصبح فى نظر البلاغى صـورة مثاليـة أو «نموذجا» يتحتم على الأديب اتبـاعه والنسج على منواله، وإلا افـتُقدت المطابقـة فى أسلوبه وانحدر إلى هوة الخطأ، بعـبارة أخرى لم تعـد المطابقة الفـنية فى نظر السكاكى (كـما كـانت لدى كل من عبـد القاهر والزمخشرى) هى مطابقة الصورة الفنية لمعناها وغرضها الخاص المنبثق عن نفسية الأديب ورؤيته المتفردة لواقعـه وللأشياء من حوله، بل مطابقتها لصورة مثـالية تفرض عليها من خارجها، فهى - إذن - المطابقة الآلية التى لافنية فيها ولا ابتكار.

ومن هذا المنطلق لم تكن نظرة السكاكى ومن تابعه من البـلاغيين فى علم المعانى نظرة فنية، بل كانت - فى عمـومها - نظرة معيارية صارمـة تحولت إزاءها مباحث هذا العلم إلى شىء أقـرب ما يكون إلى سن اللوائح وتشـريع القوانين، ولا يهـمنا فى هذا المجال أن نـستقصى جوانـب تلك النظرة لدى السكاكى، ولا أن نتابع متـابعة تفصيلية مباحث علم المعانى لديه، ولكن بحسـبنا أن نتوقف - قليلا - أمام ظاهرتين سادتا تلك المباحث عنده لنبين من خلالهما إلى أى حد كان منهجـه فيها انحرافا بقضية المطابقة عن الخط الذى سار عليه كل من عبد القاهر الجرجانى والزمخشرى - هاتان الظاهرتان هما:

(١) مفتاح العلوم ص ٧٠.

(أ) النظرة الجزئية للمطابقة.

(ب) النزعة التقنينية.

(أ) النظرة الجزئية:

أما النظرة الجزئية فى رصد المطابقة فحسبنا أن نشير فى التدليل عليها إلى قول السكاكى: «إن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم فحسن الكلام تجريده عن مؤكدات الحكم، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك فحسن الكلام تحليه بشىء من ذلك بحسب المقتضى ضعفا وقوة، وإن كان مقتضى الحال طى ذكر المسند إليه فحسن الكلام تركه، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب، وكذا إن كان المقتضى ترك المسند فحسن الكلام وروده عاريا عن ذكره..»[1].

فنظرة السكاكى إلى المطابقة كما تتضح فى هذا النص هى نظرة ضيقة يعوزها الشمول؛ إذ إنها لا تتجاوز نطاق الكلمة أو الظاهرة التعبيرية الواحدة من تأكيد أو اطلاق أوتعريف أو ما إلى ذلك، الأمر الذى أدى إلى تفتيت البحث البلاغى، وانحداره إلى هوة الجفاف والجمود.

ولقد كان لتلك النظرة الجزئية لدى السكاكى أثرها فى المنهج الذى سار عليه فى معالجة تلك المباحث، إذ إنه - على مستوى التحليل - لم يكن ينظر إلى الأساليب الفنية التى يوردها - على قلتها - نظرة مستقصية تحيط بكل ظواهر الأداء فيها، بل كان يركز نظره فى كل أسلوب على الظاهرة الجزئية التى يورده من أجلها غافلا أو متغافلا عما يتآزر معها فى سياقها من ظواهر أخرى فى الدلالة على ما يقرره لها من معنى، فهو يورد - على سبيل المثال - فى ظاهرة التنكير بيت ابن أبى السمط:

له حاجب فى كل أمر يشينه ... وليس له عن طالب العرف حاجب

ثم يقول: «كيف تجد الفهم والذوق يقتضيانك كمال ارتفاع شأن حاجب الأول وكمال انحطاط حاجب الثانى..»[2]. وقد غفل السكاكى عن أن مجئ كلمة حاجب الأولى مثبتة فى جانب الشين، ومجىء الثانية منفية فى جانب طلب العرف، ثم سوق البيت برمته فى «مقام» المدح - كل أولئك أدلة وقرائن لا يمكن إغفالها فى استنباط ما يقرره من ارتفاع شأن الحاجب أو انحطاطه، فإذا قارنا ذلك بما وجدناه لدى عبد القاهر الجرجانى من أن الجمال الفنى فى ظواهر الأداء أو - على حد تعبيره - معانى النحو هو

---

(١) السابق ص ٧٣.

(٢) السابق : ص ٨٣.

جمال موضعي ندركه منها في موقع دون موقع بحسب ملاءمتها لمعناها من جهة ولغيرها من الظواهر المتآزرة معها في تجسيده من جهة أخرى، أو بما رأيناه لدى الزمخشري من إشارة إلى ضرورة ما أسماه «تضافر القرائن»- أقول إذا قارنا ما وجدناه لدى السكاكي بتلك الإلماعات الواعية لدى الرجلين ادركنا مدى البون الشاسع بين النظرتين.

(ب) النزعة التقنينية:

وقد واكب تلك النظرة الجزئية في مباحث علم المعاني لدى السكاكي نزعته إلى التقنين، تلك التي تمثل أخطر ظاهرة واجهت المطابقة في تراثنا البلاغي، وقد سارت تلك النزعة لديه في خطين متوازيين لا يختلفان في الدلالة على ما نحن بصدد إثباته من جفاف المطابقة وآليتها في نظره، فقد راح يقنن ظواهر الأداء من ذكر أو حذف أو تعريف أو ما إلى ذلك... تارة بحسب الأغراض والمعاني وتارة أخرى بحسب الأحوال أو المقامات:

أما تقنين الظاهرة بحسب المعنى فلقد كان من الذيوع بحيث كاد يغطي مباحث علم المعاني لدى السكاكي، وبحسبنا أن نذكر - على سبيل المثال - ما يقرره في ظاهرة الذكر:

«من أغراض ذكر المسند إليه زيادة الايضاح والتقرير»، ولأن في ذكره تعظيما للمذكور أو إهانة له كما يكون في بعض الأسامي والمقام مقام ذلك، أو يذكر تبركا به وأستلذاذا له..» ومن أغراض ذكر المسند «... زيادة التقرير أو التعريض بعبارة سامعك أو استلذاذه، أو قصد التعجب من المسند إليه بذكره كما إذا قلت: زيد يقاوم الأسد مع دلالة قرائن الأحوال، أو تعظيمه أو إهانته أو غير ذلك...»[1].

فنحن هنا إزاء نظرة معيارية صارمة لا تساعد على تنمية ذوق أو إرهاف حس، ولو أن شاعرا أو أديبا ألزم نفسه بمقتضى تلك التحديدات الحاسمة لما قال شيئا ذا بال، بل لأصبح شعره أو نثره مجرد صنعة شكلية لا روح فيها ولا رواء، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الأغراض التي عنى السكاكي نفسه بسردها في هذا الصدد كانت تتشابه بل تتكرر على [illegible] من ظاهرة إلى أخرى أدركنا مدى ما في تلك النزعة التقنينية من ضحالة، تلك التي لم نجدها لدى كل من عبد القاهر والزمخشري، بل بدأها السكاكي وتابعه فيها من خلفه ولف لفه من البلاغيين.

وأما تقنين الظاهرة بحسب الحال، فيتجلى - على سبيل المثال - في قول السكاكي:

---

(١) انظر: السابق ص ٧٧، ٩.

«الجملة الخبرية إذا ألقاها المتكلم إلى من هو خالى الذهن عما يلقى إليه ليحضر طرفاه عنده وينتقش فى ذهنه استناد أحدهما إلى الآخر ثبوتا أو انتفاء كفى فى ذلك الانتقاش حكمه... فتستغنى الجملة عن مؤكدات الحكم، وسمى هذا النوع من الخبر ابتدائيا، وإذا ألقاها إلى طالب لها متحير طرفاها عنده دون الاستناد فهو منه بين بين لينقذه من ورطة الحيرة استحسن تقوية المنقذ بإدخال اللام فى الجملة أو إن... وسمى هذا النوع من الخبر طلبيا، وإذا ألقاها إلى حاكم فيها بخلافه ليرده إلى حكم نفسه استوجب حكمه ليترجح تأكيدا بحسب ما أشرب المخالف الإنكار فى اعتقاده..»[1].

فالسكاكى فى هذا النص يقنن ظاهرة التأكيد فى الجملة الخبرية، ويربط ربطا محكما بين تدرج تلك الظاهرة قوة وضعفا وبين المقامات أو الأحوال التى تتدرج على أساسها فى نظره، وبتأمل عبارات السكاكى فى هذا الصدد تتجلى لنا ملاحظتان:

الملاحظة الأولى:

تختلف وظيفة «الحال» فى نظر السكاكى عنها فى نظر كل من عبد القاهر والزمخشرى، فالحال فى نظر هذين الرجلين كما أسلفنا منذ قليل تمثل نمطا من نمطى «القرائن» المشار إليهما آنفا واللذين ينبغى استصحابهما فى تذوق النص، أى أن وظيفتها لديهما هى إلقاء بعض الضوء[2] الكاشف الذى يستطاع به تمثل المعنى أو «مقتضى الحال»، أما فى نظر السكاكى فإن الحال لم تعد وسيلة من وسائل كشف المعنى، بل أصبحت قوة متسلطة تفرض على المعنى فتحتويه وتشكله تشكيلا آليا، وهذا يمثل منحنى خطيرا فى تصور المطابقة فى تراثنا البلاغى، فالأساليب الفنية ليست رصدا مباشرا للأحوال والمقامات الخارجية، بل هى تصوير لرؤية الأديب الخاصة لها، وتجسيد لانفعاله المتميز بها، وموقفه المتفرد منها، ولولا ذلك لانحدرت تلك الأساليب إلى هوة التقرير المباشر الذى يسجل الواقع تسجيلا آليا لا فنية فيه. يقول أحد الباحثين المعاصرين:

«إذا كنا سنفهم الواقع على أنه حاضر محدد الزمان والمكان ومحدد المشكلات والقيم والانطباعات فالأدب ليس تصويرا له، وذلك لأنه يدخل فى تشكيل الأدب بالضرورة عوامل لاصلة لها بالواقع الذى تصوره، عوامل تتصل برؤية الكاتب المبدع التى تستمد من قيم متصلة بطرق الإحساس والتفكير والتأمل»[3].

---

(١) السابق: ص ٧٤.

(٢) يقول الدكتور مصطفى ناصف فى ذلك: إن جانبا من معنى النص يمكن فى بعض الأحوال تنويره إذا ما نظرنا فى الظروف المحيطة به، ولكن من الممكن جدا الا تلقى هذه المناسبات ضوءا كافيا «نظرية المعنى فى النقد العربى» ص ١٦٢.

(٣) د. محمود الربيعى/ مقالات نقدية ص ٦١ مكتبة الشباب سنة ١٩٧٨م.

الملاحظة الثانية:

إن الأحوال التي قنن السكاكي ظاهرة التوكيد إزاءها هي أحوال المخاطب فحسب، وقد رأينا في صدر هذا المبحث أنه حين حدد بعض أنواع المقامات قد أغفل منها عنصرا هاما هو جانب المتكلم أو المبدع، الأمر الذي يدل على أن التركيز على المخاطب كان يمثل أحد الخطوط البارزة في نظراته البلاغية، ففي النص الذي نحن بصدده كان خلو ذهن المخاطب من الحكم أو تردده فيه أو انكاره له هي الأحوال التي قنن على أساسها ظاهرة التوكيد وجودا أو عدما، وقلة أو كثرة، وتلك نظرة قاصرة إلى المطابقة، ذلك لأن ربط تلك الظاهرة (بالصورة التي حددها لها السكاكي) بأحوال المخاطب فحسب أمر لا يطرد صدقه في كل الأساليب؛ فقد يؤكد الأسلوب الخبري في خطاب غير المنكر، ويجرد من التوكيد في خطاب المنكر، الأمر الذي قد يجرنا إلى سوء الفهم والتذوق للأساليب الفنية التي ترد على هذا النحو لو لم نتجاوز تلك التحديدات الصارمة التي وضعها السكاكي ومن لف لفه من البلاغيين، ولو لم نوسع من مفهوم المطابقة فلا نجعلها كما جعلها هؤلاء مطابقة خارجية لأحوال المخاطب فحسب.

من تلك الأساليب الفنية التي تتجلى فيها خطورة التركيز على أحوال المخاطب فحسب قوله عز وجل مصورا حال المنافقين: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ﴿١٤﴾﴾ [البقرة: ١٤]، فالمنافقون كما تصورهم تلك الآية قد خاطبوا المؤمنين بقولهم: ﴿آمنا﴾، أي أن الخبر قد ورد على ألسنتهم خاليا من التوكيد مع أن المؤمنين كانوا ينكرون عليهم مضمون هذا الخبر، فإذا ما توجه هؤلاء بالخطاب إلى أقرانهم في الكفر توجهوا إليهم بالخبر مؤكدا بأكثر من مؤكد ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ مع أن هؤلاء الرفقاء لا ينكرون عليهم ذلك القول!!!

لقد وقف الزمخشري وقفة متأنية مع تلك الآية الكريمة، وحللها تحليلا يدل على عمق نظره إلى المطابقة وفهمها على نحو تذوقي شامل يقابل تلك النظرة الضيقة لدى السكاكي، فهو يسأل سؤالا افتراضيا وهو بصدد تفسيره لتلك الآية فيقول:

«... فإن قلت: لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالجملة الاسمية محققة بأن؟ قلت: ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا بأقوى الكلامين وأوكدهما، لأنهم في ادعاء حدوث الإيمان منهم ونشئه من قبلهم لا في ادعاء أنهم أوحديون في الإيمان غير مشقوق فيه غبارهم، وذلك إما لأن أنفسهم لا تساعدهم عليه، إذ ليس لهم من عقائدهم باعث ومحرك... وإما لأنه لا يروج عنهم لو قالوه على لفظ التوكيد والمبالغة، وأما مخاطبة إخوانهم فهم فيما أخبروا به عن أنفسهم من

الثبات على اليهودية والقرار على اعتقاد الكفر، والبعد من أن يزلوا عنه على صدق رغبة ووفور نشاط. . .»[1].

فالمطابقة هنا كما توضحها إجابة الزمخشري عن تساؤله ليست مطابقة أحوال «المخاطب» بل مطابقة أحوال «المتكلم» الذى يتمثل فى الآية الكريمة فى المنافقين؛ إذ إن هؤلاء حين يخاطبون المؤمنين يحسون بأنهم يخالفون حقيقة ويخفون واقعا، ولذا فإنهم لا يقدرون على إبراز دعوى الإيمان إلا خافتة «غير مؤكدة» أمام هؤلاء الذى يعرفون حقيقة أمرهم، ولا تروج تلك الدعوى بينهم، أما إذا رجعوا إلى إخوانهم ورفقائهم فى النفاق وادعوا الكفر أمامهم فإنهم يحسون بأنهم قد آبوا إلى واقعهم الذى حاولوا إخفاءه، فيأنسون به، وتعلو أصواتهم بتلك الدعوى، فيأتى التوكيد حينئذ ملائما لتلك الأحاسيس لديهم، وهكذا تكون المطابقة فى الآية - كما صورها الزمخشرى - مطابقة داخلية مردها نفوس هؤلاء المنافقين الذين صدر عنهم القول فى الحالين.

* * * * * * * * * * * * *

* * * * * * * * * * *

* * * * * * * * *

* * * * * *

* * * *

* *

*

(١) الكشاف جـ ١ ص ٣٤.

الخاتمة

تكشف تلك الدراسة عن تصور البلاغيين للمعنى، وأثر هذا التصور فى مسار البحث البلاغى لديهم، وقد انقسمت تلك الدراسة بحسب الغاية التى استهدفتها إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول:

تصدى لتحديد مستويات المعنى فى نظر البلاغيين، والكشف عن طبيعة الدور الذى ينهض به كل منها فى تشكيل دلالة الكلام، ثم محاولة تعرف الخصيصة أو الخصائص التى تميز كل مستوى منها فى تصورهم، مع التركيز بطبيعة الحال على الخصائص التى كان لها أثر - لديهم - فى ميدان التذوق والتحليل الفنى للأساليب:

ففى **الفصل الأول** من فصول هذا القسم: توقف البحث إزاء المعانى الإفرادية للكلم مبينا أنها فى تصور البلاغيين ليست سوى صور صامتة مجردة تختزن مع الكلم الدالة عليها فى ذهن الفرد أو فى باطن المعجم - ثم توقف البحث إزاء قضية (الوضع) بوصفها فيما نرى تمثل طبيعة الدلالة على هذا المستوى من مستويات المعنى، فبين أن الوضع - فى نظر هؤلاء - هو صورة مجردة لعلاقة الكلمة بمعناها تختزن فى ذهن الفرد نتيجة شيوعها فى عرف الاستعمال، فهو ليس فى منظورهم عملا قصديا تشرع به تلك العلاقة، وهم بذلك لم يغفلوا عن حقيقة التطور اللغوى، ثم كشف البحث أخيرا عن أثر القول بوضعية تلك الدلالة فى ميدان البحث البلاغى لديهم.

أما الفصل الثانى: فقد تناول «معانى النحو»، وبين أن هذا المصطلح الذى ألح عليه عبد القاهر الجرجانى فى تأصيله لنظرية النظم إنما كان يعنى ما يسميه علماء اللغة المعاصرون «المعانى الوظيفية» مع فارق واحد هو شمول مصطلح «النحو» فى نظره لكثير من المعانى أو الوظائف الصرفية فى نظر هؤلاء، ومن ثم راح البحث يتتبع تلك الوظائف فى مستوييها الصرفى والنحوى، مرجئا النظر فى علاقة تلك الوظائف بميدان البحث البلاغى إلى موطنه فى القسم الثانى، ثم توقف البحث إزاء خصيصة (التعدد والاحتمال) فى الدلالة النحوية، كاشفا عن وعى عبد القاهر الجرجانى بها، وما ترتب على هذا الوعى من أثر فى توجيه مسار البحث البلاغى لديه ولدى من تابعه من البلاغيين.

أما الفصل الثالث: فكان موضوعه المعنى التركيبي، وقد بين البحث أن هذا المعنى هو الغرض الذى يقصده المتكلم، والذى تفرزه الدلالة التركيبية للكلام، وقد ركز البحث على إبراز التمايز - فى نظر هؤلاء - بين هذا المستوى والمستويين السابقين من المعنى، فعلى الرغم من أنه لا يتحصل إلا نتيجة تلاقى هذين المستويين (الإفرادى والنحوى) من المعنى فإنه ليس حاصل جمعهما، بل إن التمايز بينه وبين هذين المستويين كان واضحا فى وعى هؤلاء بأنه لا ينتمى كما ينتميان إلى ما يسمى فى علم اللغة المعاصر «اللغة»، بل إلى «الكلام»، وقد توقف البحث فى هذا الصدد إزاء خصائص هذا المعنى مركزا على إبراز ذلك التمايز بين تلك الخصائص وخصائص المعنيين السابقين، وتلك الخصائص هى: العلاقة الإسنادية - الفائدة - القصد.

أما القسم الثانى من البحث، وهو «صورة الدلالة على الغرض»:

فقد حاول فيه البحث التمييز بين صورتين من صور تلك الدلالة أطال البلاغيون الوقوف إزاءهما والمقارنة بين طبيعة المعنى فيهما - هاتان الصورتان هما: **الصورة النمطية والصورة الفنية**.

ففى الفصل الأول من هذا القسم: تناول البحث الدلالة المجردة على الغرض، والتى اصطلحنا على تسميتها بالصورة النمطية، لأنها - من جهة - تمثل أدنى درجات الدلالة على الغرض، ولأنها - من جهة أخرى - كانت تمثل المقابل النمطى الذى تقاس إليه الصورة الفنية كى يتجلى فى ضوء هذا القياس مدى حفول الأخيرة دونها بثراء دلالى هو سر فنيتها فى نظر البلاغيين، وكان لا بد من تتبع خصائص تلك الصورة فى نظر البلاغيين تلك الخصائص التى تحددت لدينا عن طريق رصد علاقتها بالمستويات السابقة من المعنى، وتلك الخصائص هى:

(أ) المحافظة على وضعية الدلالة الإفرادية للكلم (الحقيقة اللغوية).

(ب) الوقوف عند مستوى الصحة النحوية فى التركيب، وقد بين البحث أن الصورة النمطية بتلك الخصيصة هى التركيب الحتمى الذى يفرضه نظام اللغة، وقد توقف البحث مليا إزاء مبحثين من مباحث علم المعانى رأى أن نظرات البلاغيين فيهما لم تكن تهدف إلى غاية أبعد من تحقيق ذلك المستوى من الصحة النحوية، هذان المبحثان هما: القصر، والفصل والوصل.

(جـ) التزام النمط المثالى للإسناد (الحقيقة العقلية)

أما الفصل الثانى من هذا القسم: فقد كان موضوعه «الصورة الفنية» وقد كشف البحث عن وعى البلاغيين بأن فى تلك الصورة مستوى من المعنى تتسع دائرته عن «أصل المعنى» أو مجرد الغرض الذى تقتصر دلالة الصور النمطية عليه، هذا المستوى هو ما اصطلحنا على تسميته بالمعنى الفني، وبين البحث أن العلاقة بين هذا المعنى والصورة هى علاقة تجسد وامتزاج بحيث لا يُتصور الفصل بينهما، ومن هنا كانت المعايير التى اصطنعها هؤلاء البلاغيون لفنية تلك الصورة هى - فى الوقت نفسه - الوسائل الفنية لتشكيل هذا المعنى. . . وقد توقف البحث فى هذا الصدد إزاء معايير ثلاثة، كانت فى عمومها مقابلات لخصائص الصورة النمطية السابقة. وتلك المعايير هى:

(أ) الانحراف: الذى يكون تارة انحرافا دلاليا كما فى صور (الاستعارة - التمثيل - الكناية)، وتارة أخرى انحرافا عن نمطية الإسناد كما فى صورة (المجاز العقلى).

(ب) التخير النحوى: وقد أبرز البحث العلاقة الوثيقة بين هذا المعيار وخصيصة التعدد والاحتمال في الدلالة النحوية، فالتخير لا يكون إلا إذا تعددت طرق الدلالة على المعنى الواحد في نظام اللغة؛ إذ إن إيثار إحدى تلك الطرق على غيرها في اللغة الفنية لا يكون إلا لما يتحقق بها من قيمة فنية لا ينهض بها سواها فى سياقها الخاص، ومن ثم فإن إبراز تلك القيمة - على مستوى التحليل - لا يتجلى إلا عن طريق مقارنة ماوقع عليه اختيار الشاعر أو الأديب بالبديل أو البدائل التى يسيغها نظام اللغة ولكنْ تجاوَزَها الاختيار. وقد توقف البحث - طويلا - للكشف عن مدى انطباق مباحث علم المعانى على هذا المعيار وحاول فى هذا الصدد رصد قيمة هذا التخير فى نظر البلاغيين فى مجالات:

١- الصيغ.

٢- الأدوات.

٣- الرتبة.

٤- الذكر الحذف.

(جـ) مطابقة مقتضى الحال، وقد بين البحث أن تلك المطابقة هى الغاية التى يراها هؤلاء البلاغيون لكل من «الانحراف والتخير»، وكشف عن وجود نظرتين متمايزتين فى تصور ذلك المقتضى الذى تطابقه الصورة: النظرة الأولى -

وهى ما نجدها لدى كل من عبد القاهر الجـرجانى والزمخشرى - مؤداها أن الصـورة تطابق المعنى الفنـى أو (الغرض الخاص) المتجـسـد فيهـا بالضرورة، والذى يستـشف منها فى ضوء سيـاقها أو مقـامها الخاص، والنظرة الثـانية -وهى ما نجدهـا لدى السـكاكى ومن تابعه من البلاغيـين - ترى أن الصورة تطابق «صورة مثلى» تتـحدد عن طريق تصفح التراكيب البلاغـية، وقد بين البحث علاقـة تلك النظرة الأخيرة بالنزعة التقـنينية التى سادت لدى هؤلاء البلاغيين المتأخرين والتى جفت بسببها ينابيع البحث البلاغى.

وقد توصل البحث إلى عدة نتائج أهمها:

١- أن مصطلح «النظم» لم يكن مقصورا لدى عبد القاهر الجرجانى على المستوى الفنى من اللغة، فالنظم فى نظره هو تشكيل الدلالة التـركيبية للكلام، تلك الدلالة التى تكون تقريرية مجردة تارة وفنية تصـويرية تارة أخرى.

٢- أن بحث البلاغيين لكل من الحقيقة والمجـاز العقليين لـم يكن بحثا بلاغيا فنيا بقدر ما كان بحثا فلـسفيا كلاميا حفزهـم إليه انشغالهم بقضـايا العقيدة.

٣- أن التشبيه فى نظر البلاغيين ليـس - على اطلاقه - صورة من الصور الفنية؛ إذ هو فى حد ذاته معنى من المعـانى أو غرض من الأغراض التى تتأدى تارة بالصورة النمطية (كما فى التشبيه الصريح) وتارة أخرى بالصورة الفنية (كما فى صورتى التمثيل والاستعارة).

٤- أن كلا من مـبحثى القصـر، والفصل والوصل - فى ضوء تناول البلاغـيين لهمـا - لا يعدو أن يكون مبـحثا نحـويا غايته الاحـتراز عن الخطأ فى بناء الأساليب لاتذوق مزاياها أو تحليل القيم الجمالية فيها.

٥- أن معيار «التخـير النحوى» هو أحد المعايير الفنية التى التفت إليـها البلاغيون ونجحوا - إلى حـد كبير - فى تطبيـقها، وهو فى نظرنا معـيار صالح لكى تقاس إليه مباحث «علم المعانى» كى ننقـيها مما علق بها من شوائب، ونبقى على القدر الصالح للبقاء فيها.

* * * * * *

* * * *

* *

*

أهم المصادر والمراجع

الآمدى (أبو القاسم الحسن بن بشر): الموازنة بين شعر أبى تمام والبحترى مطبعة محمد على صبيح. بدون تاريخ.

الآمدى (سيف الدين): الإحكام فى أصول الأحكام المعارف بمصر سنة ١٨١٤م.

إبراهيم أنيس (دكتور): دلالة الألفاظ. الأنجلو القاهرة سنة ١٩٥٨م.

إبراهيم الخولى (دكتور): مقتضى الحال بين البلاغة العربية والنقد الحديث. رسالة دكتوراه مخطوطة بجامعة الأزهر سنة ١٩٧٨م.

إبراهيم سلامة (دكتور): بلاغة أرسطو بين العرب واليونان/ الطبعة الثانية. الأنجلو سنة ١٩٥٨م.

ابن الأثير (ضياء الدين أبو الفتح): * الاستدراك فى الرد على رسالة ابن الدهان. تحقيق د. حفنى شرف الأنجلو سنة ١٩٥٨م.

* الجامع الكبير فى صناعة المنظوم من الكلام المنثور. تحقيق د. محمد جواد ود. جميل سعد. المجمع العلمى العراقى سنة ١٩٥٦م.

* المثل السائر. المطبعة البهية نهضة بمصر سنة ١٣١٢هـ.

أحمد مطلوب (دكتور): البلاغة عند السكاكى. مكتبة نهضة بغداد سنة ١٩٦٤م.

البلاقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب): * إعجاز القرآن. مصطفى الحلبى سنة ١٩٧٨م.

نكت الانتصار لنقل القرآن. تحقيق د. محمد زغلول سلام. منشأة المعارف بالأسكندرية. بدون تاريخ.

تمام حسان (دكتور): * الأصول. دار الثقافة. الدار البيضاء ١٩٨١م. التراث اللغوى العربى. مقال بمجلة فصول. المجلد الأول. العدد الأول سنة ١٩٨٠.

* اللغة العربية معناها ومبناها. الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩م.

* مناهج البحث في اللغة. الأنجلو سنة ١٩٥٥م.

تمام حسان (دكتور): * الإمتاع والمؤانسة. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين منشورات دار الكتب العصرية ببيروت. بدون تاريخ.

* البصائر والزخائر. تحقيق إبراهيم الكيلاني. الإنشاء بدمشق . بدون تاريخ.

* المقابسات. تحقيق حسن السندوبي. الرحمانية بمصر سنة ١٩٥٥م.

* الهوامل والشوامل. نشر أحمد أمين والسيد أحمد صقر. لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥١م.

ابن تيمية (تقي الدين أحمد): الإيمان. تصحيح زكريا علي يوسف. مكتبة أنصار السنة المحمدية. بدون تاريخ.

جابر عصفور (دكتور): الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي. دار الثقافة للطباعة والنشر سنة ١٩٧٤م.

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): البيان والتبيين. تحقيق حسن السندوبي. الرحمانية بمصر سنة ١٩٣٢م.

ابن جني (أبو الفتح عثمان): الخصائص. تحقيق محمد علي النجار. دار الهدى للطباعة والنشر. بيروت سنة ١٩٥٢م.

حسن جاد طبل: المعنى الشعري في النقد العربي. رسالة ماجستير مخطوطة بكلية دار العلوم سنة ١٩٧٩م.

الحسن بن متويه النجراني: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض. تحقيق سامي نصر لطيف وفيصل بدير عون. دار نشر الثقافة سنة ١٩٧٥م.

أبوالحسين البصري: المعتمد . تحقيق محمد حميد الله. دمشق ١٩٦٤م.

الخطيب القزويني (جلال الدين محمد): الإيضاح في علوم البلاغة. مطبعة محمد علي صبيح. القاهرة سنة ١٩٧١م.

الرازى (فخر الدين محمد بن عمر): * محصل أفكار المتقدمين. تحقيق طه عبد الرءوف سعد. مكتبة الكليات الأزهرية بدون تاريخ.

* نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز. مطبعة الآداب والمؤيد. القاهرة سنة ١٣١٧هـ.

رتشاردز: * العلم والشعر: ترجمة د. محمد مصطفى بدوى. الأنجلو. بدون تاريخ.

* مبادئ النقد الأدبى. ترجمة د. محمد مصطفى بدوى. المؤسسة المصرية العامة للتأليف. القاهرة سنة ١٩٥٣م.

الزجاجى (أبو القاسم عبد الرحمن): الإيضاح فى علل النحو. تحقيق مازن المبارك مكتبة دار العروبة. القاهرة سنة ١٩٥٩م.

الزمخشرى (الإمام محمود بن عمر): * أساس البلاغة. تحقيق عبد الرحيم محمود دار الكتب المصرية سنة ١٣٤١هـ.

* الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل. المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٤ هـ.

ستفن أولمان: دور الكلمة فى اللغة. ترجمة د. كمال بشر. مكتبة الشباب. القاهرة سنة ١٩٧٥م.

السرخسى: أصول السرخسى. تحقيق أبو الوفا الأفغانى دار الكتاب العربى. القاهرة سنة ١٣٧٢هـ.

الأسلوب. دار البحوث العلمية. القاهرة سنة ١٩٨٠م.

السكاكى (أبو يعقوب يوسف): مفتاح العلوم. مطبعة التقدم العلمية بمصر سنة ١٣٤٨هـ.

ابن سنان الخفاجى (أبو محمد عبد الله): سر الفصاحة. تصحيح عبد المتعال الصعيدى. مطبعة محمد على صبيح. القاهرة سنة ١٩٦٩م.

ابن سينا: * الإشارات والتنبيهات. تحقيق د. سليمان دنيا. دار المعارف. القاهرة سنة ١٩٦٠م.

* التعليقات. تحقيق عبد الرحمن بدوى. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة سنة ١٩٦٣م.

* الحدود. تحقيق أمليه مارية جواشون. منشورات العهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية القاهرة سنة ١٩٥٣م.

* الشفاء (الإلهيات). تحقيق الأب قنواتى وسعد زايد. هيئة المطابع الأميرية بالقاهرة سنة ١٩٦٠م.

* الشفاء (الخطابة) تحقيق د. محمد سليم سالم. المطبعة الأميرية. القاهرة سنة ١٩٥٤م.

* الشفاء (الشعر). تحقيق عبد الرحمن بدوى.

الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٦م.

النجاة. مطبعة محيى الدين صبرى الكردى. القاهرة سنة ١٣٧٥م.

السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن): المزهر فى علوم اللغة وأنواعها. تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين. دار إحياء الكتب العربية. بدون تاريخ.

شكرى عياد (دكتور): كتاب أرسطاليس فى الشعر. دار الكاتب العربى للطباعة والنشر. القاهرة سنة ١٩٦٧م.

شوقى ضيف (دكتور): البلاغة تطور وتاريخ. دار المعارف. القاهرة. الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٥م.

الشيرازى (أبو إسحق إبراهيم): اللمع. مطبعة مصطفى البابى الحلبى وشركاه. القاهرة سنة ١٩٧٥م.

العبادى (أحمد بن قاسم): الآيات البينات على شرح جمع الجوامع. دار الطبع الرائق. القاهرة سنة ١٢٨٩هـ.

عبد الحكيم راضى (دكتور): نظرية اللغة فى النقدالعربى. مكتبة الخانجى- ١٩٨٠م.

عبد القاهر الجرجانى (أبو بكر عبد القاهر): * أسرار البلاغة. تصحيح السيد محمد رشيد رضا. مطبعة الترقى. القاهرة سنة ١٣١٩هـ.

* الجمل. تحقيق كاظم مرجان. رسالة دكتوراه مخطوطة بجامعة القاهرة سنة ١٩٧٥م.

* دلائل الإعجاز. دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت سنة ١٩٧٨م.

المقتصد. تحقيق كاظم مرجان. رسالة دكتوراة مخطوطة بجامعة القاهرة سنة ١٩٧٥م.

عبد الواحد علام (دكتور): قضايا ومواقف فى التراث البلاغى. مكتبة الشباب. القاهرة. سنة ١٩٧٩م.

العسكرى (أبو هلال): * الفروق فى اللغة. مكتبة القدس سنة ١٩٥٣م.

* كتاب الصناعتين. تحقيق محمد على البجاوى ومحمد أبوالفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٧١م.

عفت الشرقاوى (دكتور): بلاغة العطف فى القرآن الكريم. دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت. سنة ١٩٨١م.

العلوى (على بن الحسين الموسوى): أمالى المرتضى. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٥٤م.

الغزالى (أبو حامد): * محك النظر. تصحيح محمد بدر الغسانى ومصطفى القبانى. مطبعة الأدبية بمصر. بدون تاريخ.

* المستصفى. تحقيق محمد مصطفى أبو العلاء. مكتبة الجندى. القاهرة سنة ١٩٧١م.

ابن فارس (أبو الحسين أحمد): الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها. المكتبة السلفية. القاهرة سنة ١٩٧١م.

فندريس (ج): اللغة. ترجمة عبد الحميد الدواخلى ومحمد القصاص. الأنجلو. القاهرة سنة ١٩٥٠م.

القاضى الجرجانى (أبو الحسن على بن عبد العزيز): الوساطة بين المتنبى وخصومه. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوى. مطبعة عيسى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٩٦٦م.

القاضى عبد الجبار (عماد الدين أبو الحسن عبد الجبار): * المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. الجزء الخامس. تحقيق محمود محمد الخضيرى. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر سنة ١٩٥٨م.

* المرجع السابق. الجزء الثامن. تحقيق توفيق الطويل وسعد زايد. المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر. بدون تاريخ.

المرجع السابق. الجزء الخامس عشر. تحقيق محمود محمد الخضيرى ومحمود قاسم. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر سنة ١٩٦٥م.

المرجع السابق. الجزء السادس عشر. تحقيق أمين الخولى. مطبعة دار الكتب سنة ١٩٦٠م.

القاضى عضد الملة والدين: شرح مختصر المنتهى الأصولى لابن الحاجب. المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣١٦هـ.

ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد. إدارة الطباعة المنيرية. القاهرة. بدون تاريخ.

كمال يوسف الحاج: فلسفة اللغة. دار النشر للجامعيين. بيروت سنة ١٩٥٦.

الكندى: رسائل الكندى الفلسفية. تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريده. دار الفكر العربى. القاهرة سنة ١٩٥٠م.

لطفى عبد البديع (دكتور): فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكرالحديث. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة سنة ١٩٧٦م.

محمد أبو موسى (دكتور): البلاغة القرآنية فى تفسير الزمخشرى. دار الفكر العربى. القاهرة. بدون تاريخ.

محمد أحمد أبو الفرج (دكتور): مقدمة لدراسة فقه اللغة. دار النهضة العربية بيروت سنة ١٩٦٦م.

محمد نايل (دكتور): نظرية العلاقات أو النظم. دار الطباعة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٧٤م.

محمود الربيعى (دكتور): مقالات نقدية. مكتبة الشباب. القاهرة سنة ١٩٧٨م.

محمود السعران (دكتور): علم اللغة. مقدمة للقارئ العربى. دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٢م.

محمود عياد (دكتور): الأسلوبية الحديثة. مقال بمجلة فصول. المجلد الأول. العدد الثانى سنة ١٩٨١م.

مصطفى مندور (دكتور): اللغة بين العقل والمغامرة. منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧٤م.

مصطفى ناصف (دكتور): * الصورة الأدبية. مكتبة مصر. القاهرة سنة ١٩٥٨م.

* قراءة فى دلائل الإعجاز. مقال بمجلة فصول. المجلد الأول. العدد الثالث سنة ١٩٨١م.

* نظرية المعنى فى النقد العربى. دارالقلم ١٩٦٥م.

المظفر العلوى (المظفر بن السعيد العلوى): نضرة الإغريض فى نصرة القريض. تحقيق د. نهى عارف الحسن. مطبعة طربية بدمشق سنة ١٩٧٦م.

ابن هشام (جمال الدين بن هشام الأنصارى): مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب. مطبعة أحمد الحلبى البابى سنة ١٣٠٢هـ.

الهمذانى (عبد الرحمن بن عيسى): كتاب ألفاظ الأشباه والنظائر. تحقيق: الدكتور البدراوى زهران. دار المعارف. القاهرة سنة ١٩٨٠م.

المحتويات

صفحة

الفصل الثاني : الصورة الفنية (المعنى البلاغي)

٢٣٥٤ / ١٩٩٨	رقم الإيداع
977 - 10 -1093 - X	I. S. B. N الترقيم الدولي



منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET